Theologisch-praktische Quartalschrift
1911.
64. Jahrgang. —o II. Heft. o—

Das religiöse Gefühl.

Von Universitätsprofessor Dr. G. Reinhold in Wien.

Auf dem naturgetreuen großen Gemälde, das die Encyclica Pascendi von der modernen Auffassung über Religion und Christentum entwirft, nimmt das religiöse Gefühl einen sehr breiten Raum ein. Es ist der das ganze Bild beherrschende verschwommene Hintergrund, der sein unklares Kolorit auch auf alle Einzelfiguren überträgt, die sich auf dem Bilde zeigen. Nachdem man der theoretischen Vernunft die Flügel derart beschnitten hat, daß sie sich nicht mehr über das Gebiet der sinnlichen Erscheinungen zu einer obersten Ursache derselben aufzuschwingen vermag, kann die Religion nur mehr als eine Tatsache des menschlichen Innenlebens und der seelischen Erfahrung in Betracht kommen, für welche ausschließlich psychologische Untersuchungen den Grund, das Wesen und die Berechtigung anzugeben vermögen. Der Grund, aus welchem der Baum der Religion emporwächst, sind nicht mehr klar erkannte Vernunftwahrheiten, sondern das geheimnisvolle Dunkel der Gefühlswelt, das sich nicht mit Worten beschreiben, sondern eben nur fühlen und erleben läßt. Dieses religiöse „Gefühl" ist der Faden, durch welchen das Unerkennbare und Unendliche, das man sonst Gottheit genannt hat, mit dem Menschen in Verbindung steht, ihn über sich selbst hinaus erhebt und in ihm weihevolle Stimmungen auslöst. Der Mensch fühlt sich als winziges Teilchen des unendlichen Ganzen, aber doch als unzertrennlich mit ihm verbunden und teilnehmend an seiner geheimnisvollen Macht und seinem unbezähmbaren Willensdrang, mit dem es sich in allen Erscheinungen des Weltprozesses auswirkt. Das religiöse Fühlen ist dasselbe, was man sonst Offenbarung genannt hat, und auch die Offenbarung in

Christus bedeutet nichts anderes, als die vorbildliche Darstellung des religiösen Gefühls in seiner Vollkommenheit, durch dessen suggestive Kraft ein gleiches oder ähnliches Gefühl auch in anderen geweckt wird, so daß sich von selbst, nicht erst durch eine äußere Autorität, etwa eine Anordnung Christi, eine kirchliche Gemeinschaft bildet, deren leitende Gewalt ebenfalls nur das Resultat des religiösen Gesamtfühlens und von diesem abhängig ist. Die sogenannten Dogmen sind nur der symbolische Ausdruck für das, was innerlich gefühlt und erlebt wird; sie „dekretieren nicht, was äußerlich für wahr gehalten werden soll, sondern sie berichten, was innerlich erfahren ist und erfahren zu werden pflegt, sie sind nicht Glaubensbefehle, sondern Glaubensberichte".[1]) Weil das unsagbare Gefühl niemals durch Worte adäquat beschrieben werden kann und weil es außerdem oftmals wechselt, so enthalten die Dogmen als seine symbolische Formeln keine absolute, unveränderliche Wahrheit, sondern müssen sich eine stete Revision gefallen lassen, weshalb es gerade im Interesse der Religion liegt, wenn eine vollkommen freie Aussprache über die religiösen Erfahrungen und eine ebenso freie Kritik aller bestehenden Dogmen jedem einzelnen Gläubigen gestattet wird, um so zur Weiterentwicklung und zum unbegrenzten Fortschritt des Dogmas beitragen zu können. Ein versteinertes Dogma wäre der Tod des religiösen Lebens. Nur die innere religiöse Erfahrung gibt eine wahre und unmittelbare Gewißheit von der Existenz des Göttlichen durch das Gefühl der Liebe, der Freude und des Trostes und dieses Gefühl erweitert und beseligt das Herz, während die kalte Vernunft uns die Gottheit nur als fremdes Objekt gegenüberstellen könnte. Existiert die Religion nur im Gefühl, das sich mit Worten nicht beschreiben läßt, so ist ihr Gebiet von dem des Wissens durchaus geschieden, denn dieses letztere hält sich allein an die äußeren Erscheinungen und kann religiöse Fragen nur insoweit zum Gegenstande seiner Untersuchung machen, als sie gewisse äußere Erscheinungen des religiösen Gefühles betreffen, wie es bei den dogmatischen Formeln der Fall ist, deren Terminologie dem jeweiligen Stande der Philosophie angepaßt sein muß. Eine weitere Konsequenz dieser Gefühlstheorie ist endlich die Unbrauchbarkeit aller äußeren Kennzeichen der Offenbarung und die Reduzierung der sogenannten Schriftinspiration auf die innere religiöse Erfahrung

[1]) Hunzinger, Prof. in Erlangen, Die relig. Krisis der Gegenwart. 1910, S. 144 u. 149.

der Hagiographen, die sich vom religiösen Fühlen der übrigen Menschen nur dem Grade nach, nicht wesentlich unterscheidet.

So spielt also das subjektive Gefühl in den Anschauungen der Modernen über Religion eine Hauptrolle und daß die Schilderungen der Enzyklika keine Fiktionen, sondern dem Leben und der Wirklichkeit entnommen sind, ist jedem Kundigen klar. In katholischen Kreisen wird allerdings der Ausdruck „religiöses Gefühl" häufig im Sinne von religiöser Ueberzeugung genommen, aber die protestantische Theologie und Philosophie versteht das Wort immer im strengen Sinne, wenn sie von der Religion als einem Gefühle spricht. Die protestantische Theologie hat von Anfang an durch ihre allerdings durchaus schriftwidrige und von keiner Erfahrung bestätigte Lehre von der subjektiven Heilsgewißheit der Einzelnen auf Grund des Fiduzialglaubens die Religion auf das Gebiet der inneren Erfahrung und des Gefühles hinübergeschoben und der Philosoph des Protestantismus, Kant, unternahm es, die philosophische Begründung dafür zu liefern: die theoretische Vernunft vermag uns in den religiösen Grundfragen nichts zu sagen, weil ihr der Hauptgegenstand der Religion, der persönliche Gott, unerreichbar ist, aber dieser Mangel wird durch die praktische Vernunft mit ihren Postulaten ersetzt. Für die theoretische Vernunft sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nur angeborene Ideen ohne objektiven Wert, erst durch die Forderungen der praktischen Vernunft, das heißt der unmittelbaren, inneren Erfahrung, werden wir ihrer Realität gewiß. So ziemlich alle einzelnen Sätze des in der Encyclica Pascendi beschriebenen modernistischen Systems lassen sich bei den freisinnigen, protestantischen Theologen der Gegenwart nachweisen und speziell die Auflösung der Religion in bloße Gefühle begegnet uns in den Schriften aller, auch der konservativsten Protestanten. Diese Anschauungen sind das natürliche Entwicklungsprodukt der von Luther proklamierten Befreiung des Individuums von allen objektiven Schranken göttlicher Autorität, jener „Freiheit eines Christenmenschen", die jedem Individuum in Sachen der Religion die vollste Selbstherrlichkeit einräumt. Auf dem Boden dieser schrankenlosen, subjektiven Freiheit konnten sich in der protestantischen Philosophie nacheinander die sich diametral gegenüberstehenden Systeme des extremen Idealismus und des Materialismus breit machen, während die freisinnige, protestantische Theologie einem konsequent durchgeführten Naturalismus anheimfiel, der sich in der

Richtung des Hegelschen Entwicklungspantheismus bewegt. Dieser moderne Geist spiegelt sich selbstverständlich auch in den Werken der großen deutschen Klassiker wieder, deren Koryphäen dem Protestantismus angehören, und besonders Goethe hat die Hauptsätze des Modernismus in klassisch schöner Form seinen Werken einverleibt. In Wilh. Meisters Wanderjahren (2. Buch, 1. Kap.) wird das Wesen der wahren Religion in die Ehrfurcht vor sich selbst, also in das Gefühl verlegt, die wieder aus drei anderen Ehrfurchten entspringt, aus der Ehrfurcht vor dem, was über uns (heidnische Religion), vor dem, was uns gleich (philosophische Religion) und vor dem, was unter uns (christliche Religion) ist, und nach einer Aeußerung Goethes zu Lavater (Wahrheit und Dichtung, 3. Teil, 14. Buch) „kommt beim Glauben alles darauf an, daß man glaube; was man glaube, sei völlig gleichgültig. Der Glaube sei ein großes Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft und diese Sicherheit entspringe aus dem Zutrauen auf ein übergroßes, übermächtiges und unerforschliches Wesen. Auf die Unerschütterlichkeit dieses Vertrauens komme alles an; wie wir uns aber dieses Wesen denken, dies hänge von unseren übrigen Fähigkeiten, ja von den Umständen ab und sei ganz gleichgültig." Auf die Frage, ob es in seiner Natur sei, der Person Christi anbetende Ehrfurcht zu erweisen, antwortet der Dichterfürst: „Durchaus! Ich beuge mich vor ihm als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit. Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, die Sonne zu verehren, so sage ich abermals: Durchaus! denn sie ist gleichfalls eine Offenbarung des Höchsten und zwar die mächtigste, die uns Erdenkindern wahrzunehmen vergönnt ist."[1])

Durch die klassischen Werke der Geisteshoroen des Protestantismus sind diese Anschauungen auch in die katholischen Kreise verbreitet worden und haben hier vielfach einen gewissen Indifferentismus erzeugt, in einzelnen Fällen auch Zustimmung gefunden.

Daß das Gefühl in der Religion eine große Rolle spielt, wird kein Vernünftiger leugnen; es fragt sich nur, ob seine Funktion die erste und einzige ist, die bei der Religion in Betracht kommt. Welch eine reiche Fülle von Affekten spricht sich z. B. aus in der heiligen Schrift beider Testamente! Wie rührend sind die Gefühle des Gottvertrauens, der Bewunderung und des Lobes, der Sehn-

[1]) Eckermann, Gespr. mit Goethe, 3. Bd., S. 263, Reklam.

sucht und der Liebe, des Dankes, der Bitte und der Reue, von denen die Psalmen voll sind! Wie lebhaft ist der Kampf der Affekte des Zornes, der Trauer, der Hoffnung und der Ergebung im Buche Job, wie trostvoll die Verheißungen der messianischen Zeit bei den Propheten! Und im Neuen Testamente, wie herzbewegend sind die Worte der Einladung des Heilands an alle Mühseligen und Beladenen, die Seligpreisung der Armen, Trauernden und Verfolgten, der rührende Hinweis auf die gütige Vorsehung, welche die Vögel des Himmels ernährt und die Lilien des Feldes kleidet! Nicht bloß bei seinen Jüngern wußte der Heiland diese zarten Gefühle wachzurufen, auch er selbst ist allen edlen Affekten zugänglich: ihn erbarmt der hungernden Menge, die Tage lang bei ihm aushielt, er vergießt Tränen des Mitleids über die Verblendung Jerusalems und über den Tod seines Freundes Lazarus, er ist bis zum Tode betrübt am Oelberge und er genießt die Wonne des inneren Friedens, den er auch allen seinen Gläubigen verheißt: „Den Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch." Der heilige Augustinus, von dem das schöne Wort stammt: „Du hast uns, o Herr, für dich geschaffen und unser Herz ist unruhig, bis es ruht in dir", spricht in seinen Bekenntnissen (10, 3) von den heftigen Gemütsbewegungen und von den Tränen, die ihm die kirchlichen Gesänge im Anfange seine Bekehrung verursachten, und jeder von uns erinnert sich aus eigener Erfahrung an so manchen Augenblick religiöser Rührung und Ergriffenheit, in denen die Gefühlssaiten seines Herzens mächtig erbebten. Bei gar manchen ist eine derartige heftige Gemütsbewegung auch der Anstoß zu einer durchgreifenden Lebensänderung geworden, wie bei jenem jungen Studenten in Ingolstadt,[1]) der nach einer durchschwärmten Nacht gegen Morgen an einer Kirche vorbeikam, in welcher der Chor der Mönche die Laudes sang. Ja, es ist wahr, in den Tiefen des Gemütes fühlt die Seele die Nähe ihres Gottes, der sie beruhigt, tröstet und erleuchtet.

Aber trotz alledem kann dem Gefühl bei der Betätigung des religiösen Sinnes ebensowenig wie auf anderen Gebieten des Lebens die erste und ausschlaggebende Rolle zugeschrieben werden. Die Religion ist kein Schwelgen in erhabenen oder süßlichen Phantasien und Gefühlen, sondern die bewußte Unterordnung unter Gott und die Hinordnung unseres ganzen Sinnes und Lebens auf ihn als unser

[1]) Jakob Balde S. J. † 1668.

letztes Ziel und höchstes Gut. Dieselbe vollzieht sich naturgemäß durch Akte des Willens, die ihrerseits wieder gewisse theoretische Erkenntnisse zur Voraussetzung haben. Die Religion ist der Wechselverkehr der Seele mit Gott entsprechend den zwischen Mensch und Gott bestehenden Beziehungen und zwar nicht bloß in vorübergehenden Augenblicken der religiösen Erbauung, sondern jedesmal, so oft wir unserer Beziehungen zu Gott aktuell gedenken. Diese innere Zwiesprache der Seele mit Gott, die unter allen Umständen auf den Ton der Demut und der Unterwerfung unter seinem heiligsten Willen gestimmt sein muß, wird ihre Wirkung auf die ganze Lebensführung des Menschen äußern und unter Umständen auch sinnliche Affekte hervorbringen, aber nur als Folgeerscheinungen des Erkennens und Wollens, ohne daß das Wesen der religiösen Betätigung in ihnen zu suchen wäre.

Erfahrungsgemäß sind die Gemütsbewegungen die natürliche Resultante aus anderen Vorgängen im Seelenleben, sie sind abhängig von körperlichen Dispositionen und darum in hohem Grade veränderlich und sie haben einen durchaus passiven Charakter. Nach scholastischer Lehre gibt es kein besonderes Gefühlsvermögen, dessen Betätigung die Gemütsbewegungen wären, sondern die letzteren entstehen im sinnlichen Teil des Menschen durch das Hereinwirken des geistigen Erkennens und Wollens, wenn sich dasselbe auf Gegenstände von großer Wichtigkeit bezieht. Alltägliche unbedeutende Erlebnisse pflegen keine Gemütsbewegungen herbeizuführen, wohl aber treten die letzteren sofort ein, wenn der Gedanke an bedeutungsvolle Wahrheiten und Tatsachen in der Seele lebendig wird, die unser Wohl und Wehe in hervorragender Weise berühren. Solche Gedanken können allerdings bisweilen auch durch an sich unbedeutende Wahrnehmungen hervorgerufen werden. Wenn der erwachsene Sohn am offenen Grabe des Vaters oder der Mutter steht und die ersten Erdschollen dumpf auf den Sarg fallen, dann steigt vor seinem geistigen Auge das Bild der Kindheit auf mit allen den zahllosen Beweisen treuer Elternliebe, die für das Kind uneigennützig gesorgt, die sich gefreut hat an seinen Fortschritten, die seine Freude und Trauer mehr als ihre eigene empfand. Diese Erkenntnis setzt zunächst den Willen in Bewegung, der durch sie bestimmt wird zur Gegenliebe und zur Dankbarkeit, nun aber keine andere Weise der Betätigung mehr findet als Gebet und treues Gedenken. Die einzig-

artige Bedeutung dieses Gegenstandes seines Erkennens und Wollens zieht auch den sinnlichen Teil seines Wesens, mit dem ja die Seele substantiell vereinigt ist, in Mitleidenschaft, das Herz krampft sich zusammen, die Tränen brechen mit Gewalt hervor, die Affekte und Gemütsbewegungen treten in ihre Rechte. Aus dieser ihrer Entstehungsart erklärt sich die verschiedene Intensität des Gefühlslebens je nach der größeren oder geringeren Feinfühligkeit des Organismus, beziehungsweise des Nervensystems und der Phantasie; in besonderem Grade sind Frauen und Kinder Gefühlserregungen zugänglich, in allen Fällen aber ist die Heftigkeit des Gefühlsausbruches durch den jeweiligen körperlichen Zustand bedingt. Damit ist auch die leichte Veränderlichkeit und rasche Vergänglichkeit der Gemütsbewegungen gegeben: es braucht nur ein Gedanke entgegengesetzter Art lebhaft vor die Seele zu treten und er wird ebenso leicht und rasch auf die sinnliche Seite des Menschen seine Wirkung äußern, daher man z. B. Kinder so leicht in andere Stimmungen versetzen und ihnen ein herzliches Lachen entlocken kann, während an ihren Wangen noch die eben geweinten Schmerzestränen perlen. Entschließungen, die lediglich aus Gefühlserregungen hervorgegangen sind, werden in der Regel ebenso leicht wieder aufgegeben, als sie gefaßt wurden und dort, wo zwar ein Vernunftmotiv zu Grunde lag, das aber die Phantasie mit dem Schimmer erträumten Glückes umkleidete, pflegen schwere Enttäuschungen die Folge zu sein. Es gilt von diesen Gemütsbewegungen ohne vernünftige Grundlage das Wort des Dichters: „Sehnsucht und der Träume Weben sind der weichen Seele süß, doch edler ist ein starkes Streben und macht den schönen Traum gewiß." Alle diese Tatsachen beweisen den durchaus passiven Charakter des Gefühlslebens und damit den vollständigen Mangel seiner Eignung zur zielbewußten und verantwortlichen Leitung des Menschenlebens, die nur der klaren Vernunfteinsicht zukommen kann. Das gilt selbstverständlich voll und ganz auch für die Religion und hier in noch höherem Maße, weil die Religion uns über unser und aller Dinge letztes Ziel orientieren und ihm näher führen soll. Auf keinem Gebiete würde man ein Gefühl, das sich auf kein vernünftig faßbares Motiv gründet, als berechtigt und als einen gesunden Seelenzustand anerkennen: wer Freude oder Traurigkeit, Dankbarkeit oder Reue empfindet, ohne einen Grund dafür angeben zu können, gilt allgemein als geistig nicht normal.

Was man auf allen anderen Gebieten für das Selbstverständliche hält, daß nämlich Gefühl und Affekt als natürliche Folge- oder Begleiterscheinung des Erkennens und Wollens erst in dritter Reihe in Betracht kommen, das darf man für die Religion nicht ins Gegenteil verkehren, wenn man voraussetzungslos und vorurteilslos vorgehen will. Ein religiöses Gefühl, das kein vernünftig erkennbares Motiv zur Quelle hat, könnte weder seine eigene Existenz rechtfertigen, noch sich von anderen Gefühlsarten unterscheiden; der Intellektualismus ist darum in der Religion unentbehrlich, wenn sie menschenwürdig geübt werden soll, und seine Notwendigkeit erhellt auch daraus, daß selbst jeder Versuch, das Gegenteil davon nachzuweisen, sich nur auf Vernunftgründe stützen kann, wenn er wirksam sein oder überhaupt verstanden werden will.

Nach all dem Gesagten kann das Gefühlsleben in der Religion nur insoweit Anspruch auf Beachtung und Würdigung erheben, als es durch klar erkannte, theoretische Wahrheiten in Bewegung gesetzt und geleitet wird; anderenfalls ist es unberechtigt und führt in die Irre. Dort wo die religiöse Mystik sich in Widerspruch setzt mit der Vernunftwahrheit und mit der göttlichen Offenbarung, wie sie von der Kirche vorgelegt wird, oder wo sie die Grenzen zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer verwischt, kennzeichnet sie sich eben dadurch als Selbsttäuschung, die zu den unsittlichsten Konsequenzen führen kann. Die wahre Mystik ist charakterisiert durch ebenso tiefe Demut als glühende Liebe und ein heiliger Paulus, der von sich sagen konnte: „Ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir", hat dabei die demütige Erkenntnis bewahrt, daß er der geringste Apostel und nicht würdig sei, ein Apostel zu heißen. Um von den schweren, sittlichen Entgleisungen in der außerkatholischen Mystik zu schweigen, so haben die Beguarden und Beghinen, die von einer unmittelbaren beseligenden Anschauung Gottes bereits in diesem Leben träumten, geglaubt, damit die freieste geschlechtliche Unmoral vereinigen zu können; scheußlicher noch sind die Aufstellungen eines Michael de Molinos, der so viel vom inneren Leben und von der Vereinigung mit Gott redete und dabei in einen Sumpf von Unsittlichkeit geriet, der gerade Entsetzen erregt. Die Irrtümer der Erstgenannten wurden durch das Konzil von Vienne (1311), die des Letzteren durch Innozenz XI. (1687) verurteilt.

Die vorstehenden Ausführungen beweisen zugleich das Ungenügen der bloß subjektiven Kriterien für den göttlichen Ursprung irgend

einer religiösen Erfahrung und die Notwendigkeit einer Bezeugung durch äußerlich konstatierbare Gottestaten, wie es die Wunder und Weissagungen und in weiterer Folge die Autorität der sichtbaren Kirche sind. Allerdings kann die Beweiskraft der Wunder schließlich auch nur durch subjektive Erkenntnisakte eingesehen werden und somit nur eine subjektive Gewißheit erzeugen, aber diese Gewißheit hat einen ungleich höheren Grad von Festigkeit und Zuverlässigkeit, als wenn sie sich allein auf das eigene individuelle Urteil stützt. Aeußere Tatsachen unterliegen der Beobachtung und Beurteilung auch anderer Personen, die mit verschiedenen Anschauungen und Interessen daran gehen und pflegen eine Reihe von ebenso äußerlich kontrollierbaren Folgewirkungen zu haben. Ihre Beurteilung ist darum eine vielfache sowohl hinsichtlich der Subjekte als auch hinsichtlich des Gegenstandes und durch sie wird ein Irrtum ungleich sicherer ausgeschlossen als durch das individuelle Urteil des Einzelnen, mit dem allein die innere Erfahrung und das subjektive Gefühl gemessen werden kann. Das ist auch der innere Grund, warum die göttliche Vorsehung, trotz der Möglichkeit und häufigen Wirklichkeit einer unmittelbaren Spendung der Gnade an die Seele, dennoch als ordentliches Organ der religiösen Führung des Menschengeschlechtes die Kirche eingesetzt hat, welcher die werkzeugliche und ministeriale Fortsetzung der Mission Christi durch ein sichtbares Lehramt und durch äußerlich wahrnehmbare Sakramente obliegt. Etwaige Selbsttäuschungen z. B., welche den Splitter im Auge des Nächsten entdecken, den Balken im eigenen Auge dagegen nicht beachten, werden von dem objektiv und ohne persönliches Interesse urteilenden Stellvertreter Christi im Bußsakramente aufgedeckt werden. Der Heiland selbst, den die freisinnige protestantische Theologie nur als Typus des religiösen Innenlebens gelten lassen will, hat in seiner großen Abschiedsrede beim letzten Abendmahl so rührende Worte über das innere Gnadenleben der Seele, also über die innere Erfahrung, gesprochen, die bedingt ist durch die Verbindung mit ihm in tatkräftiger Liebe, ähnlich der Verbindung der Rebe mit dem Weinstock, und er hat der ihn liebenden Seele als kostbares Gegengeschenk innere Offenbarungen und seine eigene und des himmlischen Vaters gnadenvolle Einkehr in sie verheißen (Joh. 14, 21, 23) und er hat früher schon hingewiesen auf die innere Ruhe und den Frieden, der denen zuteil werden soll, die sich bemühen, Sanftmut und Demut von ihm zu lernen (Matth. 11, 29),

aber nichtsdestoweniger leitet er in eben jener Abschiedsrede die Gewißheit von der Wahrheit seiner göttlichen Sendung in erster Linie ab von den Wundern, die er vollbracht: „Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen gesprochen hätte, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie keine Entschuldigung für ihre Sünde. Wer mich haßt, der haßt auch meinen Vater. Hätte ich nicht Werke vor ihnen vollbracht, wie sie kein anderer vollbracht hat, so hätten sie keine Sünde. So aber haben sie diese Werke geschaut und doch mich und meinen Vater gehaßt" (Joh. 15, 22). Und so wie er selbst sich durch äußere Werke beglaubigte, so vermag auch nur die werktätige Liebe zu ihm, d. h. die Erfüllung seiner Gebote, nicht aber sterile Affekte und Worte, die Gewißheit vom göttlichen Ursprung seiner Lehre zu geben: „Wer meine Gebote hat und sie beobachtet, der ist es, der mich liebt" (Joh. 14, 21). „Nicht wer zu mir sagt: Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters tut, der im Himmel ist" (Matth. 7, 21). „Wenn jemand den Willen dessen, der mich gesandt hat, tun will, der wird auch von der Lehre erkennen, ob sie aus Gott sei oder ob ich aus mir selber rede" (Joh. 7, 17). Derselbe heilige Johannes, der eine Belehrung durch die falsche Gnosis für überflüssig erklärt wegen der Salbung, mit der Christus in den Herzen seiner Jünger redet (I. Joh. 2, 27), beruft sich für die Gewißheit von der göttlichen Sendung Jesu auf dessen Wunder: „Noch viele andere Wunderzeichen, die nicht in diesem Buche beschrieben sind, hat Jesus vor seinen Jüngern vollbracht. Diese aber sind beschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus sei der Christus, der Sohn Gottes, und damit ihr durch diesen Glauben das Leben habet in seinem Namen" (Joh. 20, 30). Desgleichen hat der Apostelfürst in seinem ersten Sendschreiben (1, 8) von der unsagbaren Freude gesprochen, welche der Glaube an Christus gewährt und von der Süßigkeit des Herrn, die seine Jünger verkosten (1, 2, 3), andererseits aber die Gewißheit von seiner göttlichen Sendung nicht aus diesen inneren Erlebnissen allein, sondern aus der Auferstehung des Herrn (3, 21) abgeleitet, deren Wahrheit ihm durch sinnfällige äußere Tatsachen kundgeworden war (act. 10, 41). Diesen Gedankengängen des Heilandes und seiner Apostel gemäß hat die Kirche von jeher das von den Protestanten so genannte innere Erlebnis im Sinne der unbedingten Hingabe des Willens an Gott und sein Gesetz als die selbstverständliche Art der Betätigung der

Religion aufgefaßt, dabei aber auch dem intellektuellen Momente seine gebührenden Rechte gewahrt.

Allerdings bei denjenigen, welche sich von vornherein auf den atheistischen Standpunkt stellen, wird sich das Urteil über die Natur und die Betätigung der Religion wesentlich anders gestalten. Gibt es keinen persönlichen, von der Welt verschiedenen Gott, so ist die Religion eine Verirrung der Menschheit, die „große Phantasmagorie des menschlichen Geistes", eine schöne, aber nichtige Illusion, entstanden aus dem unstillbaren Hunger nach Glück, den die Wissenschaft nicht sättigen kann. Die religiösen Gefühle sind von diesem Standpunkt aus eine pathologische Erscheinung, eine Sehnsucht nach etwas, das nicht existiert, und ein noch lebender Mediziner der Wiener Schule, dessen ärztliche Kunst ihn vor solchen vermeintlichen Krankheiten bewahrt, hat sich nicht gescheut, die Religion eine allgemeine Zwangsneurose zu nennen. Geradezu abstoßend ist es, wenn der kürzlich verstorbene Professor der Harvard-Universität William James, der die religiösen Gefühle aus dem Dunkel des Unterbewußten hervorgehen läßt, die religiöse Mystik in Parallele stellt mit den Wirkungen, welche der Alkohol im menschlichen Gehirn hervorbringt. „Seinen Einfluß auf das Menschengeschlecht verdankt der Alkohol ohne Frage seiner Macht, die mystischen Fähigkeiten seiner Natur anzuspornen. Die Nüchternheit vermindert, unterscheidet und sagt Nein, die Trunkenheit erweitert, vereinigt und sagt Ja. Sie ist in der Tat die große Erregerin der Ja-Funktion im Menschen. Sie bringt ihren Anhänger von der kalten Peripherie der Dinge zu dem strahlenden Kern. Sie macht ihn für den Augenblick Eins mit der Wahrheit. Nicht aus reiner Verworfenheit laufen ihr die Menschen nach. Für die Armen und Ungebildeten steht sie an der Stelle der Symphonie-Konzerte und der Literatur" (bei Wilh. Schmidt, die verschiedenen Typen relig. Erfahrung und die Psychologie, Gütersloh, 1908, S. 93). So zynisch hat man von den Höhen der Wissenschaft aus wohl noch selten die höchsten Geistesgüter der Menschheit in den Kot gezogen. Wenn die Religion in das Gebiet der Nervenkrankheiten gehört, so muß man konsequenterweise vor allem die Stifter der Religionen den geistig Kranken zuzählen und man hat sich ja bekanntlich nicht gescheut, auch den Heiland des Christentums der Narrheit zu zeihen. Die Wahrmund-Broschüre spricht von ihm als „jenem seltsamen Manne", nachdem D. Fr. Strauß das Vorhandensein einer Dosis Schwärmerei

bei ihm als möglich erklärt hatte, und in neuester Zeit ist bekanntlich ein Roman „Der Narr in Christo" erschienen.

Solche Ergüsse stammen wahrlich aus der Region des Unterbewußten und des Unbewußten, denn die Vernunft hat keinen Teil daran. Von ihnen gilt das Wort des Heilandes: „Sie kennen weder den Vater noch mich" (Joh. 16, 3) und er, der aus rohem Munde sich anspeien ließ, wird in seiner unendlichen Barmherzigkeit sein Gebet am Kreuze auch auf diese Modernen ausgedehnt haben: „Vater, verzeihe ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun."

Mit diesen Theorien ist man in der neueren Zeit glücklich wieder auf den Standpunkt Luthers zurückgekommen, welcher erklärt hat, man müsse der Vernunft als der Teufelsbraut den Hals umdrehen und die Bestie erwürgen. Entsprechend der seither weit vorangeschrittenen Zivilisation gebraucht man jetzt nicht mehr so starke Ausdrücke, aber man hat dafür ein anderes Machtwort erfunden, das die Vernunft ebenso mundtot macht, das heißt Agnostizismus. Während die moderne Wissenschaft sich anheischig macht, alle Rätsel der Welt zu lösen und die Menschheit von allem Wahn und Irrtum zu befreien, beschneidet dieselbe Wissenschaft der Vernunft die Flügel, sobald das Forschen nach Wahrheit sie in die Region des Göttlichen führt. Man hat angeblich den ganzen Weltprozeß bis in seine letzten Anfangsgründe durchschaut, man hat dort von Ewigkeit her existierende und unvergängliche Atome verschiedener Ordnung des unendlich Kleinen oder auch ausdehnungslose Kraftpunkte mit primitiven Anlagen von Erkennen und Wollen gefunden, die sich von selbst in endloser Folge zu immer neuen und höheren Formen gruppieren; man will das Urwesen beobachtet haben, wie es aus dem seligen Nichts emporsteigt und sein bestimmungsloses Wesen durch alle möglichen Prozesse bestimmt und entfaltet, man hat mit Sicherheit in die Zukunft geschaut und das Weltziel entweder in der totalen Vernichtung alles Seins oder in der endlosen Annäherung an das Kulturideal erkannt, man hat für alles, auch für das Unmögliche und Wahnsinnige, einen zureichenden Grund gefunden, um nur keinen zureichenden Grund für die Annahme des persönlichen Gottes finden zu müssen. Wenn die Vernunft, die soviel geleistet hat und soviel weiß, nach einem zureichenden Grunde für die Existenz und die Beschaffenheit der Welt selbst fragt, so tönt ihr ein donnerndes Halt auf der ganzen Linie der Aufgeklärten entgegen: an dieser Stelle

wird die Vernunft als blind erklärt, weil man eben nicht will, daß sie sehe. „Die Menschen liebten eben mehr die Finsternis als das Licht“ (Joh. 3, 19). Der Irrtum liegt hier nicht im Erkennen, sondern im Wollen. Aus den zusammenfassenden Schlußsätzen in Schopenhauers Abhandlung über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde ist ersichtlich, daß die Abhandlung nur zu dem Zwecke geschrieben wurde, um zu beweisen, daß dieser Satz ein synthetischer a priori sei und daher nicht auf das Ganze der daseienden Dinge, auf die Welt, angewandt werden dürfe, und auch bei Kant ist eine gewisse Animosität nicht zu verkennen, wenn er bemüht ist, im kosmologischen Gottesbeweis ein „ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen“ aufzuzeigen, so daß die Vernunft vergeblich ihre Flügel ausspanne, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Spekulation hinauszukommen. Hume hatte der Vernunft die Befähigung, objektive Wahrheit zu erkennen, noch belassen und seinen Agnostizismus mehr in der Form des Zweifels vorgelegt, mit Berufung auf die Beschränktheit des uns zugänglichen Erfahrungsgebietes und auf die Ungewißheit der Prämissen, aus denen die Vernunft ihre Schlüsse zieht. Kant und seine Nachfolger dagegen wollen die Unfähigkeit der Vernunft, über Dinge jenseits der Erscheinungswelt zu urteilen, aus der inneren Natur unserer Erkenntnisfähigkeiten ableiten, die als solche jederzeit nur subjektiven Schein bieten können, und nach Schopenhauer „widerspricht das Erkanntwerden dem Ansichsein der Dinge und jedes Erkannte als solches ist nur Erscheinung“ (Welt als Wille und Vorstellung II. 229 Reclam).

Daß mit diesen extrem idealistischen Theorien jedes Wissen auch innerhalb der Erscheinungswelt unmöglich gemacht und alles Erkennen in grundlose subjektive Träumereien aufgelöst wird, liegt auf der Hand. Ist alles Erkannte als solches nur Erscheinung ohne objektive Realität, so gilt das auch für die Werke von Kant und Schopenhauer: wer ihre Ideengänge liest und verfolgt, der träumt, ohne es zu wissen. Auch die behauptete Einsicht in die reine Subjektivität der aus der vermeintlichen Außenwelt aufgenommenen Kenntnisse ist selbst wieder etwas rein Subjektives und wir haben statt des Mannes der Wissenschaft den Träumer, welcher träumt, daß er träume. Wenn die Verteidiger des reinen Subjektivismus sich bemühen, alle möglichen Gründe für die Wahrheit desselben anzugeben, so setzen sie eben voraus, daß sowohl diese Gründe als

auch das, was durch sie bewiesen werden soll, objektiv wahr seien. Wer das bestimmte Urteil fällt, daß außerhalb der Erscheinungswelt kein Boden mehr für unsere Erkenntnisfähigkeiten gefunden werde, der schreibt gerade dadurch seiner Vernunft die Fähigkeit zu, die Erscheinungswelt zu überschreiten: über eine Sache, deren Erkenntnis ihm absolut versagt ist, könnte er überhaupt kein Urteil abgeben. Aehnliches gilt von den Aufstellungen Humes. Er meint, daß unsere Vernunft nicht das einzige, sondern nur eines von den verschiedenen Prinzipien (— als solche nennt er außer der Vernunft noch Instinkt, Zeugung und Wachstum —) sei, aus dem Ordnung und Zweckmäßigkeit hervorgehen können. Aber schon dieser eine Satz beweist, daß Hume die Vernunft zur obersten Richterin auch über diese anderen Prinzipien macht und ihr die Befähigung, über sie objektiv wahr zu urteilen, zuschreibt; denn ohne diese Voraussetzung könnte er über das Verhältnis der Vernunft zu jenen anderen Prinzipien überhaupt kein Urteil aussprechen. Um sagen zu können, wie Hume es tut, die kleine Bewegung des Gehirns, welche wir Denken nennen, habe nicht das Vorrecht, daß sie zum Modell des ganzen Universums gemacht werde, muß er schon vorher seinem Gehirn dieses Recht tatsächlich zuschreiben, weil er ja wirklich nur mittelst seines Gehirns diese Aussage macht und nach ihm das Mögliche und Unmögliche in der Welt beweist.

Sowohl die Gefühlstheorie in der Religion als auch der extreme Idealismus mit seinen agnostizistischen Folgerungen gehen in letzter Linie auf einen verfeinerten Materialismus zurück, der nur die Sinneseindrücke als real gelten läßt. Das Gefühl als solches ist eine rein sinnliche Wirkung, ebenso wie die „Erscheinungswelt" der Kantschen Philosophie, die sich uns durch die aprioristischen Erkenntnisformen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, aufdrängt. Diese Theorien widerlegen sich selbst: schon zu ihrer Aufstellung und Begründung bedarf es des Lichtes der Vernunft und je mehr Argumente dafür vorgebracht werden, um so deutlicher zeigt sich das Vorrecht der Vernunft, als unsere eigentliche und einzige Führerin im Geistesleben aufzutreten. Die katholische Kirche hat diese führende Stellung der Vernunft jederzeit anerkannt und sie, die man so gerne als rückschrittlich und wissenschaftsfeindlich schilt, muß in der Gegenwart durch eine Art Ironie des Schicksals das Recht der Vernunft gegen gewisse Männer der Wissenschaft in Schutz nehmen.

Auf ihrem Schild trägt sie als Devise das Wort des Herrn: „Ich bin das Licht der Welt: wer mir folgt, der wandelt nicht im Finstern." Sie wird auch in Zukunft denen, die guten Willens sind, die rechten Wege weisen, wenn das Unbewußte und Unterbewußte in seinem eigenen Gefühlsnebel erstickt sein wird.

Das nordische Kolleg in Linz.

Zum 200. Gedenktage seiner Eröffnung.

Von Joh. B. Metzler, Kopenhagen.

Wohl keine Institution war für die Erhaltung der katholischen Religion in dem skandinavischen Norden von solch weittragender Bedeutung, wie das nordische Kolleg in Linz. Durch Seeleneifer und christliche Wohltätigkeit ins Leben gerufen, begann es mit schwachen Kräften und fristete anfangs nur kümmerlich sein Dasein. Freudige Opferwilligkeit und echt katholische Hochherzigkeit gewährten ihm aber schon bald reiche Unterstützung. Das in die Erde gelegte Samenkorn schlug tiefer und tiefer Wurzeln, gelangte zu Kraft und Stärke und trug als edler Fruchtbaum herrliche Früchte, welche insbesondere den drei nordischen Reichen zu großem Segen gereichten. Indes nur allzufrühe wurde der Baum das Opfer einer unseligen Zeitströmung. Stürme entlaubten ihn, knickten sein Gezweige und entstellten seinen Stamm. Wohl behielten die Wurzeln, gleichfalls verletzt und beschädigt, noch soviel Leben und Triebkraft, um unter günstigeren Verhältnissen einige Schößlinge zu treiben. Aber der Baum selbst hat sich nicht von seinem Unglücke erholt. Sein verstümmelter Stamm steht nur noch da als ein lautsprechendes Wahrzeichen aufopfernder Liebe hingeschiedener Geschlechter für die nordischen Missionen.

Dies ist in kurzen Worten der Inhalt nachfolgender Ausführungen: Die Geschichte des nordischen Kollegs zu Linz. Wohl sind über diese Institution bereits eingehende Arbeiten veröffentlicht worden.[1]) Doch stellt keine derselben die Geschichte der Anstalt im Rahmen der nordischen Missionsgeschichte dar, in den sie absolut gehört. Vorliegende Abhandlung sucht dieser Forderung Genüge zu leisten und dürfte darum gerade jetzt, da zwei

[1]) Erwähnung verdienen besonders folgende Arbeiten: *Jos. Gaisberger*, Zur Geschichte milder Stiftungen im Lande ob der Enns: II. Das Kollegium Nordicum zu Linz (in den Museumsberichten des Francisco-Carolinum, 14. Lieferung der Beiträge zur Landeskunde von Oesterreich ob der Enns 1859. Seite 20—60). — *Dr. Otto Schmid*. Das ehemalige Kollegium der Gesellschaft Jesu zu Linz im „Linzer Volksblatt", November 1881, Nr. 244—258). — *Georg Kolb S. J.*, Mitteilungen über das Wirken der PP. Jesuiten und der marianischen Kongregationen in Linz während des 17. u. 18. Jahrhunderts (Linz 1909) S. 113—129.

Jahrhunderte seit der Eröffnung dieser eigenartigen Stiftung verflossen sind, nicht unwillkommen sein.

I. Kurze Vorgeschichte des nordischen Kollegs.

Unter König Johann III. von Schweden hatten sich für die katholische Religion, die im Herzen des schwedischen Volkes noch immer fortlebte, wieder günstigere Aussichten eröffnet. Gegen Ende des Jahres 1577 sandte darum Gregor XIII. einen eigenen Legaten in der Person des Jesuiten Anton Possevin, um die mit dem apostolischen Stuhle angeknüpften Verhandlungen fortzusetzen.[1]) Bei seinem Aufenthalte in Schweden lernte der weitblickende Reformator die Notlage der nordischen Länder aus eigener Anschauung kennen. Sollte Schweden, sollte dem Norden überhaupt geholfen werden — darüber war P. Possevin sich vollständig klar — dann bedurfte es vor allem tüchtiger, eingeborener Priester, die mit der Kenntnis der Landessprache, eine gute Schulung in der katholischen Theologie, sowie eine warme Begeisterung für die Kirche und die Ideale eines reinen priesterlichen Lebens vereinigten.

Versuche, solche Priester in Schweden selbst heranzubilden, waren gescheitert. Es blieb deshalb nichts anderes übrig, als Bildungsanstalten zu diesem Zwecke außerhalb des Landes zu errichten.

Anfangs schickte man die jungen Leute, welche Priesterberuf zeigten, in das Collegium Germanicum nach Rom. Die große Entfernung der ewigen Stadt, sowie der eigentliche Zweck des deutschen Kollegs boten jedoch nicht geringe Schwierigkeiten. Johann III. kam deshalb mit P. Possevin überein, die Priesterkandidaten in Zukunft vorzüglich nach Braunsberg und Olmütz zu schicken. Hier besaß nämlich die Gesellschaft Jesu bereits seit 1565 beziehungsweise 1567 blühende Lehranstalten, die nur einer geringen Erweiterung bedurften, um vortrefflich gebildete Priester nach dem ganzen Norden aussenden zu können.[2])

Im Mai 1578 verließ Possevin Schweden, nachdem er Johann III. in die Gemeinschaft der katholischen Kirche aufgenommen hatte. In Braunsberg angelangt, erstattete er am 25. Juni dem Heiligen Vater Bericht über seine Mission. Zugleich setzte er den Plan auseinander, Seminare zu gründen, in denen junge Leute, vorzüglich germanischen Blutes, zu Priestern und Missionären für die fast gänzlich protestantisch gewordenen Reiche des Nordens erzogen werden sollten.

Am geeignetsten hierfür erschien ihm in erster Linie Braunsberg. Mitten zwischen den verkehrsreichen Handelsstädten Danzig

---

[1]) *Aug. Perner*, Jesuiterpateren Laurits Nielssen. saakaldt Klosterlasse (Kristiania 1896) S. 50 ff., 63 ff.

[2]) *Aug. Theiner*, Schweden und seine Stellung zum Heiligen Stuhle unter Johann III., Sigismund III. und Karl IX. (Augsburg 1838) Erster Teil S. 530—534. — *B. Duhr*, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge (Freiburg 1907) Bd. I, S. 179—182.

und Königsberg gelegen, stand diese Stadt in steter und leichter Verbindung mit dem benachbarten, in Klima und Lebensweise nicht besonders verschiedenen Schweden und Dänemark. Außerdem hatte sich, teils des Handels, teils anderer Geschäfte halber, in Danzig eine Menge dänischer, schwedischer, norwegischer und finnischer Familien angesiedelt, deren Söhne durch Errichtung eines nordischen Konviktes vielleicht zu dem Besuche der Braunsberger Schule bewogen und so zugleich mit ihren Angehörigen für die katholische Kirche wiedergewonnen werden konnten.[1])

Olmütz hatte Vorzüge anderer Natur. Hierher konnten jene Jünglinge gesandt werden, die infolge ihrer Rückkehr zur alten Mutterkirche den Nachstellungen ihrer Verwandten ausgesetzt waren. Denn in Braunsberg hätten sie nur zu leicht Opfer dieser Verfolgungen werden können.

Gregor XIII., der Stifter so vieler Missionsseminarien in allen Teilen der Welt, bewilligte sofort die nötigen Summen zum Bau eines Hauses, und die geforderte Dotation. Infolgedessen konnte P. Possevin noch vor seiner Rückkehr nach Schweden im Sommer 1579 die neuen Bildungsanstalten für junge Nordländer — gewöhnlich päpstliche Seminare genannt — feierlich inaugurieren.[2])

Den vom 10. Dezember 1578 datierten Statuten gemäß sollten durchschnittlich 50 Jünglinge in jedes der genannten Seminare aufgenommen werden, vorzüglich „Schweden, Goten, Vandalen, Norweger, Dänen, Pommern, Preußen, Livländer, Moskowiter, Russen, Litauer und Ungarn", ohne jedoch andere, sei es aus dem höheren Norden, sei es aus dem niederen Sachsen, gänzlich auszuschließen. Sie waren frei in der Wahl des Lebensstandes und deshalb durch keinen Eid zu verpflichten, ebenso nicht zu geistlicher Tracht anzuhalten.[3]) Am 26. September 1584 erfuhren die ursprünglichen Regeln wesentliche Aenderungen. Die Aufzunehmenden mußten fortan schwören und Bürgschaft stellen, daß sie vor ihrer Entlassung aus dem Seminare die Priesterweihe empfangen wollten.

Auf P. Possevins Vorschlag erhielten auch die Jesuitenkollegien in Wilna und Fulda von Gregor XIII. eine ansehnliche Unterstützung, um arme Jünglinge für die nordischen Missionen unentgeltlich zu erziehen.[4])

Der berühmte Braunsberger Zögling Johannes Messenius, der „Vater der schwedischen Geschichte", konnte darum später schreiben: „Quandoquidem novus Antistes (de futuro Archiepiscopo Upsaliensi ad annum 1579 loquitur) non paucis opus haberet coopera-

[1]) *Aug. Theiner*, a. a. O. S. 533—534 Anm. 19.

[2]) *Aug. Theiner*, a. a. O. Urkundenbuch S. 313 - 329.

[3]) Vgl. Ratio et leges Gregorii XIII Pontificis Maximi nomine promulgatae in Fundatione Seminariorum Olomuci in Moravia et Brunsbergae in Prussia. *A. Theiner*, a. a. O. Urkundenbuch S. 153—155.

[4]) *A. Theiner*, a. a. O. Urkundenbuch S. 13—16, 25—26, 28—30.

riis. adolescentes nobilioris ingenii ex toto passim regno collecti ad Gymnasia Jesuitica Romam, Olomuciam, Vilnam et Brunsbergam catervatim transmittuntur."[1]) Ganz ähnlich äußerte sich 1629 ein ehemaliger Olmützer Zögling, der aus Arup in Jytland gebürtige Dompropst an St. Stephan zu Wien, Christianus Laurentius Oern.[2])

Studierten auch nicht wenige Dänen, Schweden und Norweger in Olmütz,[3]) Wilna, Wien und Graz,[4]) so entwickelte sich doch vorzüglich das Braunsberger Kolleg zu einer wahren Hochburg des katholischen Glaubens im Norden. „Kaum", so schreibt der lutherische Kirchenhistoriker Fr. Münter, „hatten die Jesuiten das so berühmte Kollegium zu Braunsberg gegründet, als dieses für den protestantischen Norden dasselbe ward, was ehedem das Kloster Corvey für den heidnischen gewesen war; die Pflanzschule, in welcher junge Leute aus allen drey Reichen im Glauben der alten Kirche erzogen, zum Theil auch ausdrücklich zur geheimen Verbreitung ihrer Lehrsätze gebildet wurden."[5])

Der Ruf des Kollegs verbreitete sich in der Tat bald über ganz Skandinavien, so daß selbst reiche Lutheraner kein Bedenken trugen, ihre Söhne nach Braunsberg zu schicken. Nicht wenige traten zur katholischen Kirche über und verbreiteten nach ihrer Rückkehr, jeder in seinem Kreise, die Prinzipien der katholischen Religion.[6])

[1]) Scondia illustrata (1700—1705) B. VII, S. 54.

[2]) Kirkehistoriske Samlinger. Tredie Række, I. Bd. (Kjöbenhavn 1874—1877) S. 632.

[3]) Nomina, cognomina, aetas, patria, distinctio per classes et dies receptionis Alumnorum Smi Domini nostri, qui sub cura Olomucensis Collegii versantur. *A. Theiner*, a. a. O. Urkundenbuch S. 315—317.

[4]) Kirkehistoriske Samlinger Bd. VI, S. 753—762: Bd. VII, S. 834—838; Tredie Række Bd. I, S. 625 ff.

[5]) *Fr. Münter*, Magazin für Kirchengeschichte und Kirchenrecht des Nordens. Des zweyten Bandes Viertes Stück (Altona 1796) S. 11.

[6]) Im Anschlusse an die oft herbeigezogene „Dissertatio de Studiosis Suecis in seminariis Jesuitarum versus finem seculi XVI. Quam venia ampl. facult. phil. Ups. præside *Mag. Erico M. Fant* pro gradu p. p. Johannes Wulff in audit. Gust. Maj. D. V. Mart. 1794 Upsaliæ" se hier bemerkt, daß dies eine überaus unzuverlässige Quelle ist. Identifiziert doch Fant die Mar. Kongregation zu Braunsberg mit dem Kollege daselbst. Was er gefunden hat und veröffentlicht, ist nicht die Matrikel des Kolleges, sondern nur ein Namensverzeichnis der Mar. Kongregation. Daß er dem Historiker zumutet, das Braunsberger Kolleg heiße „Congregatio B. V. M. annuntiatae in Collegio Brunsbergensi" ist schon stark. Um so mehr zu verwundern ist es, daß selbst angesehene Historiker aus dieser Quelle die Zahl der nordischen Schüler in Braunsberg bestimmen. Bekanntlich finden in die Mar. Kongregation nur Katholiken Aufnahme. Es steht aber fest, daß in Braunsberg sehr viele protestantische Skandinavier studierten. Man vergleiche nur: „Catalogus eorum, qui ex Regnis et tractu Septentrionis ad Seminarium Pontificium Brunsbergense venerunt ab haeresi, ut ibi excolerentur in fide catholica, vel ad alia Seminaria mitterentur. *A. Theiner*, a. a. O. Urkundenbuch S. 327 – 329. Anderseits führt Fant den einen oder anderen als Braunsberger Zögling auf, der wohl auf besonderen Wunsch der dortigen Kongregation einverleibt wurde, aber nie an einer der Braunsberger Anstalten studierte. Dies gilt beispielsweise von König Sigismund III., dem Sohne Johannes III., welcher nach den Litterae annuae 1584 um Aufnahme in die Kongregation zu Braunsberg bat.

Insbesondere in Dänemark stand das Braunsberger Kolleg in großem Ansehen. Der Hauschronist glaubte dies 1599 in den Litterae annuae ganz besonders hervorheben zu müssen. Er schreibt: „Bonum scholarum nostrarum nomen ad exteros etiam ac potissimum in Daniam permanavit. Quo excitati primores Hafniae nonnulli suos ad hoc collegium direxerunt liberos, in id enixe incumbentes, ut in Pontificiorum referrentur alumnorum numerum.“[1])

Selbstverständlich jagte diese Tatsache der lutherischen Geistlichkeit Dänemarks großen Schrecken ein. Als indes Bischof Peder Winstrup von Roskilde bei König Christian IV. über den Besuch der Jesuitenschulen vorstellig wurde, antwortete der König, „er täte besser daran, sich mit seinen Schülern gegen die der Jesuiten zu rüsten und sie, wenn er könne, durch Disputieren zu besiegen.“[2])

Durch diesen Bescheid wurde der Verfolgungsgeist der lutherischen Prediger gegen die Braunsberger Missionsbestrebungen natürlich nur geschürt. Einer der ersten, welcher die Trommel rührte, um auf die der Landeskirche drohende Gefahr aufmerksam zu machen, war Bischof Mogens Madsen von Lund. Gelegentlich einer Landsynode hielt er am 29. Juni 1602 eine ausführliche Rede „De secta Jesuitica“. Hierin warnt er besonders vor der Schule in Braunsberg, wo die Jesuiten „gleich Spinnen ihre Netze ausgespannt hätten, um unfertige junge Leute aus dem Norden darin zu fangen“.[3]) Die anderen Bischöfe folgten seinem Beispiele, so daß sich Christian IV. am 6. Oktober 1604 entschloß, gegen das Studium in Braunsberg einzuschreiten. Keiner, der in Jesuitenkollegien studiert hatte, durfte in Zukunft zu einem Amte in Kirche oder Schule befördert werden.[4]) Obwohl diese Maßregeln unter dem 19. Juni 1613 auch aufs neue eingeschärft wurden, dauerte der Besuch des Braunsberger Kollegs dennoch fort. Die Jesuiten wußten die Verbote der Regierung dadurch zu umgehen, daß sie ihre Abiturienten auf kurze Zeit an die Universität in Königsberg sandten, da sie dort ein Testimonium erhielten, mit dem sie getrost in die Heimat zurückkehren konnten. Kaum hatte man jedoch Kenntnis hiervon erhalten, als das Verbot, das Kolleg

[1]) Litterae annuae Societatis Jesu 1599 p. 469; vgl. 1600 p. 540, 1601 p. 772, 1602 p. 725. — *Fr. Münter*, Den Danske Reformationshistorie (Kjöbenhavn 1802) Anden Del S. 639. — *A. Theiner*, a. a. O. B. I, S. 447, B. II, S. 3 f. — Zeitschrift für Kirchengeschichte (Gotha 1893) S. 360 ff. — *Fr. Hipler*, Literaturgeschichte des Bistums Ermland, S. 167 f. — *Jos. Bender*, Geschichte der philosophischen und theologischen Studien in Ermland (Braunsberg 1868) S. 51–52.

[2]) Litterae annuae S. J. 1601 (Antverpiae 1618) p. 772.

[3]) *Magnus Matthiae*, Tessaradecas orationum quae Lundiae olim in Synodis anniversariis habitae sunt (Hafniae 1604) p. 142—143.

[4]) *E. Pontoppidan*, Annales Ecclesiae Danicae, Dritter Teil (Kopenhagen 1747) S. 610—611. — Kirkehistoriske Samlinger, Bd. VI, S. 758; Band VII, Seite 838—841. — *J. E. Rietz*, Skaanska Skoleväsendets Historia (1848) S. 614—616. — *H. Fr. Rórdam*, Kjóbenhavns Universitets Historie fra 1537—1621. Tredie Del (Kjóbenhavn 1873—77) S. 151—177.

in Braunsberg zu besuchen, am 28. Februar 1624 nicht bloß erneuert, sondern auch dahin erweitert wurde, daß die im Auslande studierenden Dänen nicht mehr in Preußen studieren durften.[1])

In Schweden war man schon viel früher gegen den Besuch ausländischer katholischer Unterrichtsanstalten eingeschritten. Bereits 1593 hatte die Upsalamöde bestimmt, daß kein Schwede, der an ausländischen Jesuitenseminarien studiere, in die Heimat zurückkehren dürfe. 1617 wurde diese Verordnung dahin erweitert, daß man sogar jenen, die ihren Söhnen oder Mündlingen rieten, sich an jesuitische oder papistische Lehranstalten zu begeben, mit Landesverweisung und Verlust des Eigentums drohte.[2]) Wenngleich dieses Gesetz des öfteren neu eingeschärft wurde, so wußte man doch auch hier wie in Dänemark dasselbe zu umgehen.

1626 nahmen die Schweden Braunsberg ein, vertrieben die Jesuiten, brachten ihre kostbare Bibliothek nach Stockholm und versuchten ihre Anstalt in eine protestantische umzuwandeln. Erst nach Beendigung der schwedischen Okkupation und der am 3. Oktober 1635 erfolgten Zurückgabe der Stadt nahm der Orden wieder Besitz von seinen Anstalten. Schon bald gelangten dieselben zu einer Blüte, wie nie zuvor.

Als die Dominikaner nach Gründung der Congregatio de propaganda fide im Jahre 1622 einen Missionsversuch in Dänemark machten,[3]) empfahlen dieselben zur Förderung ihrer Bestrebungen vor allem die Gründung eines nordischen Seminars. „Dignabuntur Illustrissimi ac Reverendissimi Domini in s. Congregatione de propaganda fide intelligere, unicum vel praestantissimum medium stabiliendae missionis istius esse erectionem seminarii pro partibus septentrionalibus", schrieb Jakob de Brouwer am 20. Oktober 1623 von Antwerpen nach Rom. Als kurz darauf die ersten Missionäre in die dänische Mission abgingen, schärfte ihnen darum der Brüsseler Nuntius Giovanni Francesco, Erzbischof von Patras, dem Dänemark und Norwegen unterstanden, ganz besonders ein, zwei bis drei talentvolle Jünglinge nach Antwerpen zu schicken, wo ein nordisches Kolleg angelegt werden müsse.[4]) Da jedoch dieser Missionsversuch scheiterte, kam auch das projektierte Kolleg nie zustande.

---

[1]) *H. Fr. Rórdam*, Danske Kirkelove. III. Del. No 19 S 16—17; No 21 S 20; No 42 S 38—39; No 48 S 42—43; No 51 S 47—48; No 108 S. 104—107.

[2]) *H. Levin*, Religionstvaang och Religionsfrihet i Sverige 1686—1782 (Stockholm 1896) S. 2.

[3]) Cf. Itinerarium Danicum. Scribebat Antverpiae *F. Nicolaus Jansenius*, ordinis F. F. Praedicatorum, missionis Danicae commissarius. 1622 Oct. Findet sich im Propagandaarchive unter Scritture originali riferite nella congregazione generale 296 f. 16—31. Vgl. § 39, 50 ss.

[4]) *Fr. Münter*, Magazin f. Kirchengeschichte und Kirchenrecht des Nordens. Des zweyten Bandes Viertes Stück (Altona 1796) S. 25—26.

Erst ein halbes Jahrhundert später begegnen wir wieder einem ähnlichen Plane. Als nämlich Urban Cerri, Sekretär der Propagandakongregation, 1677 Papst Innocenz XI. über die der Kongregation unterstellten Missionsdistrikte Bericht zu erstatten hatte, empfahl er zur Förderung der katholischen Sache im Norden ganz besonders die Gründung eines nordischen Kollegs und zwar in Paris. „Bei alledem", so schließt er sein Referat über die Missionsverhältnisse Dänemarks, „halte ich folgenden Vorschlag für das wirksamste Mittel: Es müßte ein eigenes Kollegium für diese Nation gestiftet werden, wie dergleichen für andere Nationen bestehen, unter denen trotz der grausamsten Verfolgungen der Glaube nie aufgehört hat. Dies ließe sich sogar ohne Unkosten für den apostolischen Stuhl bewerkstelligen. Namentlich müßte man einen eifrigen, aufmerksamen Protektor für alles das ernennen, was zwischen den Dänen und dem apostolischen Stuhle zu verhandeln wäre. Andernfalls würde man sich wohl eine Zeitlang mit dieser Nation beschäftigen, sie aber nachher über anderen Gegenständen vergessen."[1]) Ganz ähnlich schließt Cerri seinen Bericht über Schweden: „Das zweite Mittel, das man versuchen könnte, nämlich ein Kolleg für dieses Volk zu stiften, ist weit bequemer und zweckmäßiger und wird in der Folge größere und sichere Früchte tragen, besonders wenn diese Angelegenheit mit Eifer und unermüdetem Fleiß betrieben wird. Ich glaube auch, daß dies ohne Kosten für den heiligen Stuhl geschehen könnte. Falls nämlich Ew. Heiligkeit den König von Frankreich ersuchen ließen, in Paris ein Kollegium für Schweden und Dänen zu stiften, würde dieses sehr bald errichtet werden. Es würde auch viel zur Wiedereinführung der Religion in diesem Reiche beitragen, wenn man dem nach Italien und Rom reisenden Adel mit aller möglichen Höflichkeit begegnete und ihn auf alle mögliche Weise zu gewinnen suchte. Was aber von Dänemark gesagt wurde, gilt noch weit mehr von Schweden, daß es nämlich unumgänglich notwendig ist, dieser Nation einen eifrigen Prokurator zu geben. Dieses Amt könnte P. Lorenz aus Schweden im Kloster Ara coeli bekleiden. Denn dieser Mann besitzt alle hierzu erforderlichen Eigenschaften: ‚Gelehrsamkeit, Gottesfurcht und Eifer' in vollkommener Weise. Ebenso kennt er genau diese Länder, sowie die Mittel, ihnen zu helfen. Infolgedessen vermag er besser als irgend ein anderer die besten Mittel zur Vervollkommnung dieses Werkes vorzuschlagen, das ohne Ernennung eines Prokurators für Schweden sicherlich nie ausgeführt wird."[2])

Für den Augenblick fand Cerris etwas gar optimistischer Vorschlag keine weitere Beachtung. Wohl klagte 1685 Bischof Hans Bagger von Kopenhagen beim Könige, daß sich im Staate Leute fänden, „die gar eifrig seien, Kinder zu stehlen, die von lutherischen

[1]) *Urbain Cerri*, Etat de l'église romaine dans toutes les parties du monde (Amsterdam 1716) p. 28—29. — *Fr. Münter*, Magazin a. a. O. S. 45.
[2]) *Urb. Cerri*, a. a. O. p. 31—32. — *Fr. Münter*, a. a. O. S. 49—50.

Eltern geboren seien, um sie in der papistischen Ketzerei und Irrung erziehen und später nach Frankreich entführen zu lassen. Auf diese Weise wären im laufenden Jahre zwölf Kinder von ziemlichem Alter geraubt und mit der Bagage des letzten Gesandten Marquis de Villars kürzlich nach Paris gesandt worden; dort seien sie dann in verschiedenen Klöstern untergebracht worden."[1]) Es handelte sich hier offenbar um die katholische Erziehung dieser Kinder in sogenannten Konvertitenhäusern, deren Paris mehrere besaß, und nicht um die Gründung eines nordischen Kollegs.

Erst gegen Schluß des Jahrhunderts erhielt Cerris Plan durch die beiden Jesuiten Martin Gottfeer und Johann von Galenblad eine bedeutend konkretere Fassung, weshalb Innocenz XII. ihm auch größeres Interesse schenkte.

II. Gründung des Nordicums zu Linz.

Im Spätjahre 1690 wandte sich der neuernannte kaiserliche Gesandte und bevollmächtigte Minister am schwedischen Hofe, Franz Ottokar Graf von Starhemberg,[2]) ein Halbbruder des heroischen Verteidigers von Wien, an den Provinzialobern der österreichischen Jesuiten mit dem Ersuchen, ihm einen tüchtigen Priester als Legationskaplan nach Stockholm mitzugeben. „Umfassende Kenntnis der Apologetik und Unterscheidungslehren zwischen Katholiken und Protestanten, Sprachenkunde, die Gabe der Beredsamkeit, sowie gewisse gesellschaftliche Talente, um auch mit den Hohen und Großen dieser Erde gut und nützlich verkehren zu können", seien sehr erwünscht.

Die Wahl fiel auf P. Martin Gottfeer — andere Aktenstücke nennen ihn Gottscheer — der bereits hinlänglich bewiesen hatte, daß er alle diese Vorzüge in hohem Grade in seiner Person vereinigte. Geboren am 6. Dezember 1648 zu Kirchau in Niederösterreich, war er, 20 Jahre alt, in die Gesellschaft Jesu eingetreten, hatte nach Beendigung seiner Studien zuerst in Graz Poesie gelehrt, war dann Feldkaplan der kaiserlichen Truppen in Ungarn, Gesandtschaftskaplan in Dresden und zuletzt Professor der Philosophie in Linz, beziehungsweise Graz.[3]) So hatte Gottfeer bereits eine gründliche Vorschule durchgemacht, als ihn der Gehorsam auf die äußerst schwierige Vorpostenstellung im hohen Norden berief.

Alle Versuche, in Schweden für die dort lebenden Katholiken eine Mission zu gründen, waren bisher gescheitert. Jedem katholischen Missionär drohte Tod durch Henkershand. Jeder Uebertritt wurde

[1]) Kirkehistoriske Samlinger Tredie Række Bd. III, S. 156—157.

[2]) *C. v. Wurzbach*, Biographisches Lexikon des Kaisertums Oesterreich Bd. XXXVII, S. 176.

[3]) Vgl. Litterae annuae Societatis Jesu 1731 p. 541—576. — *Joseph Stöcklein S. J.*, Neuer Welt-Bott. Dritter Bund. (Augspurg und Grätz 1732) Nr. 514—520, S. 141—187. — *C. Platzweg S. J.*, Lebensbilder deutscher Jesuiten in auswärtigen Missionen (Paderborn 1882) S. 68—110. — Die katholischen Missionen 1880, S. 201—207, 223—231, 246—249.

an Gut und Blut gestraft. Die einzige Gelegenheit für einen katholischen Priester, sich im Lande aufzuhalten, bot auch hier, wie in allen größeren Städten des Nordens, der Posten eines Kaplans bei einem katholischen Residenten. Daß dieser ein Zimmer seines Hauses zur Kapelle einrichte und unter seinem Personal einen Geistlichen halte, konnte man nicht immer hindern, wohl aber das Zugeständnis, auf den Residenten und dessen Hausgenossen beschränken. Kein Schwede durfte unter Androhung schwerer Strafen der Predigt oder heiligen Messe beiwohnen, kein Gesandtschaftsgeistlicher außerhalb des Hauses Sakramente spenden. Verschiedentliche Uebertretung dieser Bestimmungen hatte 1671 eine sehr große Einschränkung der Religionsprivilegien der fremden Gesandten, sowie Verbannung der Jesuiten auf ewige Zeiten zur Folge gehabt.

P. Gottseers Stellung war darum äußerst schwierig. Feiner Takt, große Klugheit und vor allem brennender Seeleneifer ließen ihn jedoch während seiner achtjährigen Tätigkeit in Stockholm trotz der mannigfachsten Verwicklungen[1]) immer wieder Mittel und Wege finden, um sich auch den armen Katholiken der Stadt und Umgebung nutzbar zu machen.

Bereits hier reifte in ihm der Plan, ein nordisches Kolleg zu gründen. Zu seinem größten Schmerze mußte er nämlich sehen, wie trotz des hingebendsten Eifers der Missionäre die Gefahr des allmählichen Erlöschens des Katholizismus immer größer wurde. Die Schwierigkeiten, die alte Mutterkirche vor dem gänzlichen Aussterben zu bewahren, standen lebhaft vor seiner Seele; denn er hatte das nordische Luthertum sattsam kennen gelernt. Um wenigstens einigen Familien den katholischen Glauben zu erhalten, schickte er verschiedene Jünglinge in deutsche Konvertitenhäuser, damit sie dort unterrichtet und namentlich katholisch erzogen würden. Sein Biograph schreibt hierüber: „Damit nun auch künfftighin nach seinem Todt der wahre Catholische Glauben ewiglich, zum wenigsten in einigen Sprossen erhalten wurde, erachtete er nichts könnte hierzu besser dienen, als wann junge Schweden nach Teutsch-Catholischen Ländern über Meer geschickt: Allda in Wissenschafften, Künsten und Handwercken wohl ausgeübt: im wahren Römischen Glauben gründlich unterwisen, ein und anderer aus ihnen zu Priestern geweyhet: Nachmahlen aber alle in ihr Vatterland zuruck gesandt wurden, jedoch also, daß jene, die weltlich verbleiben wolten, keine anderen als Catholische und annebens gottsförchtige Braut zur Ehe nehmen dürfften. Dieser Streich hat ihm mit verschidenen Jünglingen, so entweder durch Ihrer Eltern Todt verwayset, oder von ihm mit Gutthaten waren angelockt worden, und er auf Prag, auf Düsseldorff, auf Brunsperg, und anderwerts

[1]) S. *H. Levin*, Religionstvaang och Religionsfrihet i Sverige (Stockholm 1896) S. 31—33.

in Städt, wo derley Stifftungen seynd, abgefertiget hatte, wohl gelungen."[1])

Da jedoch die Aufnahme in diese Häuser nicht immer so leicht möglich war, und die Einrichtung sowie der nächste Zweck derselben nicht ganz seinen Wünschen entsprach, faßte P. Gottfeer den Plan, ein eigenes Institut für junge Schweden, Dänen und Sachsen zu gründen, um diese Leute zu sammeln und mit vereinten Kräften dem vorgesteckten Ziele entgegenzuführen.

P. Gottfeer teilte diesen Gedanken dem Grafen Starhemberg mit, der ihn nicht nur freudig billigte, sondern auch alles zu seiner Verwirklichung aufbot. Der kaiserliche Gesandte wandte sich sofort an Papst Innocenz XII. mit dem Ersuchen, in Rom ein Kolleg errichten zu dürfen, in dem Jünglinge aus dem Norden, welche Priesterberuf zeigten, ihre Ausbildung erhielten.

Es fügte sich, daß ein junger, edler Schwede in Rom, Johannes von Galdenblad, sich um dieselbe Zeit mit einem ähnlichen Gedanken trug. Derselbe war als Edelknabe der Königin Christine von Schweden nach Rom gekommen, nach dem Beispiele seines Bruders, des hochgebildeten Geheimsekretärs der Fürstin, katholisch geworden und nach ihrem Hinscheiden am 19. April 1689 in die Gesellschaft Jesu eingetreten.

Anders, Lars und Johann von Galdenblad waren Söhne des Bürgermeisters Lars Andersson zu Skara in Schweden und hießen ursprünglich Broväll. Anders hatte durch Vermittlung des französischen Gesandten mit einigen anderen Jünglingen bei den Jesuiten seine Ausbildung erhalten und wurde später von Königin Christine zum Sekretär ernannt.[2]) In dieser Stellung beschäftigte er sich sehr eifrig mit dem Gedanken der Rückkehr Schwedens zum alten Glauben und gewann viele seiner Landsleute zu Rom für die katholische Kirche. In den Adelsstand erhoben, nannte er sich von Galdenblad. Auch seine beiden Brüder, welche er zu sich genommen hatte, und die unter seinem Einflusse konvertierten, nahmen diesen Namen an. Lars trat in der Republik Venedig in Kriegsdienste, ward Oberst und zuletzt Festungskommandant. Sein bedeutendes Vermögen erbte Johann, dem es in seinen Missionsbestrebungen sehr zu statten kam.[3])

Wie P. Gottfeer, so beseelte auch Galdenblad die aufrichtige Sehnsucht, seiner Nation in der Bewahrung des katholischen Glaubens

---

[1]) *J. Stöcklein*, a. a. O. S. 166. — Vgl. Indice generale degli Atti della Sagra Congregazione 1692 p. 177, 14; 1696 p. 249, 6; 1698 p. 304, 11. (Im Propaganda-Archiv.)

[2]) Svensk Mercurius 1760, S. 39; 1761, S. 548.

[3]) *And. Fryxell*, Berättelser ur svenska Historien. Tionde Delen (Stockholm 1842) S. 319 - 321. — Biographiskt Lexikon öfver namnkunnige Svenska Män (Upsala 1839), B. V, S. 124—125.

durch Gründung eines Seminars für junge Konvertiten, wie es England beispielsweise in Douay besaß, zu Hilfe zu kommen.[1])

Papst Innocenz XII. war für den Vorschlag so begeistert, daß er sofort die Einkünfte einer im 14. Jahrhundert von der heiligen Birgitta in Rom für schwedische Pilgrimme gegründeten Stiftung zur Verfügung stellte und Kardinal Johann Franz von Albani, den Protektor der schwedischen Nation, mit der Ausführung des Unternehmens betraute. Diesem ursprünglichen Plane gemäß sollte in einem der deutschen, katholischen Länder eine Pflanzschule errichtet werden, von der aus die nordischen Zöglinge als Laien in ihre Heimat zurückkehren könnten, jene aber, die sich dem geistlichen Stande widmen wollten, in das nordische Kolleg zu Rom geschickt werden sollten.

Ganz erfüllt von diesem Plane eilte Galdenblad 1694 nach dem Norden, um Teilnahme zu wecken und Unterstützung zu sammeln. Insbesondere bemühte er sich, junge Schweden für das neue Institut zu gewinnen, was ihm indes nicht gelang.[2])

Erst ein Bittgesuch des Grafen Starhemberg und seines Kaplans an den Papst, das die mißliche Lage der katholischen Kirche in Schweden offen darlegte, hatte zur Folge, daß P. Gottseer der Auftrag ward, einige talentvolle Knaben auszuwählen.[3])

Bei seiner Rückkehr aus Schweden im Herbst des Jahres 1698 brachte dieser sechs Jünglinge mit sich und ließ sie durch milde Beiträge des späteren Kardinals Sigismund Grafen von Kollonitsch und anderer Wohltäter einstweilen in dem seiner Leitung unterstellten Seminar des heiligen Ignatius zu Linz erziehen.[4]) Fünf derselben erwählten den geistlichen Stand und gingen später nach Rom. Der sechste, Petrus Hock, ein Sohn des königlichen Geheimschreibers, trat zuerst bei der kaiserlichen Gesandschaft zu Rom und hierauf in der kaiserlichen Armee in Dienst.[5])

War hiermit auch der Anfang zu einem nordischen Kollege gemacht, so war doch noch kein Seminar, noch keine Pflanzschule geschaffen. Sowohl als Regens des Seminars vom heiligen Ignatius zu Linz (1698—1702), wie als Theologieprofessor (1703—1709) und Tertiariermeister ebendaselbst (1709 -1710) arbeitete P. Gottseer

---

[1]) Das Seminar in Douay war 1568 von Wilhelm Kardinal Allen errichtet worden und wurde später nach Rheims verlegt. Vgl. „The first and second diaries of the English college Douay" in *Thomas Knox*, Records of the English catholics under the penal law. Vol. I. Ähnliche Seminarien wurden 1589 in Valladolid, 1592 in Sevilla, 1593 in St. Omer, 1606 in Madrid, 1611 in Paris und 1622 in Lissabon gegründet. *A. Bellesheim*, Wilhelm Kardinal Allen (Mainz 1885) S. 238 ff.

[2]) *J. G. Meusel*, Historische Literatur für das Jahr 1781. Drittes Stück (Erlangen 1781), S. 274.

[3]) *Seb. Insprugger*, Austria mappis geographicis distincta. Pars II (Viennae 1728), S. 102.

[4]) *J. G. Meusel*, a. a. O. S. 275.

[5]) *J. Stöcklein*, a. a. O. S. 166; ferner Indice generale degli Atti della Sagra Congregazione 1699 p. 186, 27. (Im Propaganda-Archiv.)

darum aufs eifrigste daran, dem zu errichtenden Kollege eine sichere Grundlage zu geben. Die erste Gabe, ein Kapital von 1000 fl., überreichte der edle Graf Starhemberg. Andere Mitglieder des österreichischen Adels, wie die Fürstin von Ditrichstein und die Gräfin von Lamberg, folgten seinem hochherzigen Beispiele.[1])

Der Ausbruch des spanischen Erbfolgekrieges 1702 bis 1713 bereitete dem begonnenen Werke ernste Schwierigkeiten. Aber die Vorsehung wachte. Am 23. November 1700 hatte Kardinal Albani, der vertraute Freund der Königin Christine von Schweden und eifrige Förderer der nordischen Missionen, als Clemens XI. den päpstlichen Thron bestiegen. Kaum hatte er von der hilflosen Lage P. Gottfeers Kenntnis erhalten, da schickte er Johann von Galdenblad, der unterdessen zur Priesterwürde gelangt war, mit warmen Empfehlungsschreiben an den kaiserlichen Hof nach Wien. Hier fand derselbe in Thomas Gundacar Graf von Starhemberg, einem Bruder des 1699 verschiedenen Grafen Franz Ottokar, einen mächtigen Fürsprecher, da dieser in ganz vorzüglicher Weise das Vertrauen seines Monarchen besaß. Es zeigte sich, daß die Großmut der Habsburger auch mitten in den Kriegsnöten für Unternehmungen des Seeleneifers eine offene Hand hatte. Die Urkunde vom 15. Oktober 1707, worin Kaiser Josef dem zu stiftenden Institute durch eine Anordnung an das Obermautamt zu Linz und die obderennsische Landeshauptmannschaft sichere Grundlage gewährt, ist das sprechendste Zeugnis hierfür.[2])

P. von Galdenblad wandte sich nun auch an verschiedene andere deutsche Fürsten um milde Beiträge. Er fand um so eher Unterstützung, als der Papst den angesehensten geistlichen Fürsten, dem Kardinal-Fürstbischofe von Passau, den Erzbischöfen von Mainz, Trier und Salzburg, sowie dem Bischofe von Trient die Angelegenheit in einem eigenen Schreiben vom 14. Juni 1707 aufs wärmste empfohlen hatte.[3])

Infolgedessen sah sich P. Gottfeer imstande, am 13. September 1708 in der damaligen Schlechtlgasse am unteren Graben ein Haus nebst Hofraum und Garten für 7000 fl. und am 4. Februar 1710 das daneben liegende gräflich Cavrianische Freihaus für 20.000 fl. käuflich zu erwerben.

Auf die Bitte P. Gottfeers bestätigte Kaiser Josef durch Erlaß vom 28. März 1710 neuerdings die ganze Einrichtung. Seinem Wunsche gemäß wurde das Kolleg zu Ehren der drei heiligen Könige des Nordens: Erich von Schweden, Kanut von Dänemark und Olaf von Norwegen „Seminarium S. S. Trium Regum“ genannt. Außerdem wurde die heilige Birgitta als Schutzpatronin erwählt. Deshalb zeigt auch das noch vorhandene Siegel des Nordicums diese vier Patrone.

[1]) *J. Stöcklein*, a. a. O. S. 166. — Cf. Indice gen. 1709 p. 366, 32.

[2]) *Jos. Gaisberger*, Zur Geschichte milder Stiftungen im Lande ob der Enns, S. 24—25.

[3]) Clementis XI. Epistolae et Brevia selectiora (Romae 1729) p. 403.

Die erneute kaiserliche Bestätigung förderte das Gedeihen der jungen Anstalt so sehr, daß dieselbe noch im Laufe des Jahres 1710 mit P. Gottseer als erstem Regens feierlich eröffnet werden konnte.[1]) Der Kaiser behielt sich das Präsentationsrecht für drei nicht katholische Knaben, sowie das Inspektions- und Änderungsrecht vor.

Wie Franz Ottokar Graf von Starhemberg, erwies sich auch dessen Sohn Konrad Sigismund Anton als ein eifriger Förderer der neuen Institution. Durch Stiftungsbrief vom 31. Mai 1710 vermehrte er die nordische Stiftung um 6000 fl., für die an jedem Quatember ein feierliches Requiem für die Seelenruhe seines Vaters abgehalten, sowie ein vom jedesmaligen Majoratsherrn zu präsentierender Zögling beköstigt werden sollte. — Die obderennsischen Landstände gewährten infolge Beschlusses vom 27. November 1710 jährlich 600 fl. zur Unterhaltung von zwei Priestern der Gesellschaft Jesu.[2]) Aus demselben Gelde mußte aber auch ein von den zwei obersten Ständen ernannter junger Herr erhalten und gebildet werden.[3]) Am 7. Februar 1711 stiftete der deutsche Ordensmeister Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg 2000 fl., damit unter dem Namen des deutschen Ordens ein Zögling aus Livland oder einem der nordischen Länder erhalten werde.[4])

Um diese Zeit wurde noch ein anderes Kapital flüssig, das P. Gottseer früher angelegt hatte. Die fünf ersten Zöglinge, welche von Linz nach Rom gegangen waren, kehrten nämlich als Priester und Doktoren der Theologie zurück, bereit, in der neuen Anstalt zum Heile ihrer Landsleute zu wirken.

Da brachte der am 17. April 1711 erfolgte Tod Josef I. das so günstig begonnene Unternehmen wieder ins Stocken. Tiefbetrübt wandte sich darum Clemens XI. in einem Briefe vom 16. Januar 1712 an Kaiser Karl VI. mit der Bitte um Unterstützung. Ueberbringer war P. Johann von Galdenblad.[5]) Ein Schreiben ähnlichen Inhaltes überreichte dessen Bruder Andreas von Galdenblad der Mutter Karl VI., Eleonora Magdalena Theresia.[6])

Die Fürbitte des Heiligen Vaters blieb nicht fruchtlos. Durch Erlaß vom 3. August 1712 bestätigte Karl VI. nicht bloß die Stiftung seines Bruders, sondern ordnete überdies an, daß die jährlichen Zinsen eines Kapitals von 20.000 fl., nämlich 1000 Gulden, dem Seminar zur Unterhaltung dreier Knaben zugewandt werden sollten.[7])

[1]) Fr. Münter läßt das Nordicum schon 1690, also 20 Jahre vorher, entstehen Vgl. dessen Reformationshistorie, Anden Deel (Kjöbenhavn 1802) S. 691.

[2]) *J. Stöcklein*, a. a. O. S. 166.

[3]) *K. A. Reichenbach*, Das k. k. Konvikt zu Kremsmünster und seine Stiftungen (Linz 1842) S. 188.

[4]) *Reichenbach*, a a. O. S. 182.

[5]) Clementis XI. Epistolae et Brevia selectiora p. 1615—1616.

[6]) Ibidem p. 1616—1617.

[7]) *J. Stöcklein*, a a O. S. 166. — P. Gottseers Bericht über den günstigen Fortgang des Unternehmens an die Propaganda-Kongregation findet sich im Propaganda-Archive: Indice gen. 1712, 104, 19. Vgl. dazu auch Indice gen. 1712 p. 397, 3; 338, 11; 53, 10; 507, 22; 591, 2.

Dieses erhabene Beispiel regte zur Nachahmung an. Im Verlaufe des Jahres 1713 stifteten sowohl der Bischof von Eichstädt, Johann Anton Freiherr von der Leyen, wie der von Würzburg, Johann Philipp von Greifenklau, je einen Platz für einen nordischen Zögling mit 3000 fl. Kapital.[1]) Kurfürst Johann Wilhelm von der Pfalz, ein Oheim Karl VI., vermachte 7000 fl. zur Fundierung von zwei Plätzen zur Unterhaltung eines schwedischen Zöglings und eines Theologiestudierenden.[2]) Der Erzbischof von Mainz, Lothar Franz von Schönborn, schenkte 3000 fl., der Erzbischof von Köln, Joseph Clemens, Herzog von Bayern, 4000 fl. Die Erzbischöfe von Prag und Salzburg, sowie der Bischof von Münster und Paderborn gaben je über 3000 fl.[3])

Hocherfreut über diese Erfolge, zögerte Clemens XI. nicht länger, das neue Seminar durch Breve vom 12. Juni 1715 unter dem Namen der heiligen drei Märtyrerkönige des Nordens feierlich zu bestätigen. Es wurde der Privilegien und Immunitäten der päpstlichen Erziehungsinstitute teilhaftig erklärt und unter den Schutz des apostolischen Stuhles gestellt.[4]) So erhielt das Nordicum endlich eine feste Grundlage und war nun imstande, etwaige Stürme, von welcher Seite sie auch kommen mochten, auszuhalten. Clemens XI. blieb dem neuerrichteten Kollege zeitlebens ein warmer Freund und Förderer und bot alles auf, um ihm zur Blüte zu verhelfen. Bereits vor der Bestätigung hatte er sich in einem Schreiben vom 15. März 1715 an den Kurfürsten Max Emmanuel von Bayern gewandt mit der Bitte, auch seinerseits dem Nordicum Schutz und Unterstützung angedeihen zu lassen.[5]) Würdig seiner Ahnen, vermachte der Kurfürst durch Stiftungsbrief vom 7. September 1715 die bedeutende Summe von 12.000 Gulden zur Fundierung von drei Freiplätzen. Am 14. November 1716 folgte der Kurfürst Karl Philipp von der Pfalz diesem hochherzigen Beispiele durch Schenkung von 4000 fl. zur Unterhaltung eines adeligen Zöglings. Die gleiche Summe vermachte am 12. Februar 1717 Herzog Leopold von Lothringen, wofür ihm der Papst unter dem 11. Mai 1717 seine hochachtungsvolle und dankbare Gesinnung ausspricht.[6]) Am 28. Oktober desselben Jahres vermehrte der am 20. Februar 1716 zum Erzbischofe von Trier erwählte Hoch- und Deutschmeister des deutschen Ordens seine frühere Stiftung um 2000 fl.[7])

---

[1]) *Reichenbach*, a. a. O. S. 183—184.
[2]) *Reichenbach*, a. a. O. S. 182.
[3]) *J. Gaisberger*, a. a. O. S. 31 f.
[4]) Das Breve „Pastoralis officii" ist abgedruckt bei *J. Gaisberger*, a. a. O. S 32—33. Anm.
[5]) Clementis XI. Epistolae et Brevia selectiora p. 2058—59.
[6]) Clementis XI. Epistolae et Brevia selectiora p. 2234.
[7]) *Reichenbach*, a. a. O. S. 183.

Daß gleichzeitig, während die Anstalt sich durch neue Stiftungen erweiterte, auch der Um- und Ausbau des Hauses, sowie der Bau der Kollegskirche rüstig voranschritt, liegt auf der Hand. Am 1. August 1712 konnte P. Gottseer in dem 1709 begonnenen Gotteshause zum ersten Male das heilige Opfer darbringen.[1]) Er weihte es dem göttlichen Kinde von Bethlehem, „da er der in den nordischen Reichen verfolgten Kirche zu Linz ein Bethlehem schaffen wollte". Im Laufe der Jahre wurde die sogenannte Bethlehemskirche, welche auch in ihrem Aeußern der von der heiligen Helena über der Geburtsstätte erbauten Basilika glich,[2]) prachtvoll ausgestattet. Unter dem höherstehenden Hochaltar ließ P. Gottseer wie zu Bethlehem eine Grotte anlegen, wohin zu beiden Seiten Wendeltreppen hinabführten. Der Apostolische Stuhl bereicherte das Heiligtum durch Verleihung verschiedener Abläße und Privilegien, sowie durch die Uebersendung kostbarer Reliquien, so daß es in Linz und Umgebung bald ein beliebter Ort der Andacht und Erbauung wurde. Doch hören wir hierüber den alten Bericht. „Außerhalb deß Stadt-Grabens hat P. Gottscheer ein schönes Bet-Hauß zur Andacht seiner Jugend nach Gestalt deß Krippen-Doms gebauet, und zu Ehren des Kinds Jesus Bethlehem genannt: Sintemal er biß in den Todt zu seinem Jesulein und dessen Krippen ein zarteste Andacht gepflogen, auch diese in deren Lintzern Hertzen so tieff eingepfropft, daß um den Adel samt der Burgerschaft zu begnügen die geistliche Obrigkeit sich länger nicht währen konnte diesen heiligen Ort jedermänniglich zu eröffnen, und mit den Freyheiten einer allgemeinen Kirch zu versehen, welch er mit vierzehen Altären mit allem hierzu erforderten Gewand, Leuchtern, Kelchen, Geschirren sehr prächtig ausgeschmückt, ja überdiß mit herrlichem von Rom erlangtem Ablaß und mit unterschidlichen Heiligthümern zumahlen deß Heil. Schwedischen Königs Erici bereichert hat."[3]) Eine sehr kostbare Reliquie besaß die Bethlehemkirche auch in dem Leibe des heiligen Märtyrers Felix, welcher auf Befehl des Papstes Clemens XI. aus dem pontianischen Cömeterium erhoben und dem Nordicum geschenkt worden war.

Außerdem ließ P. Gottseer es sich aufs eifrigste angelegen sein, die Andacht zu den Heiligen des Nordens in seiner Gründung besonders zu fördern. „Sonst", so berichtet sein Biograph, „verehrte er nebst dem Jesus-Kind auch verschidene Heiligen, absonderlich aber diejenigen, so vor Zeiten als Beschirmer deß Schwedischen Reichs, als diß noch Catholisch war, alldort seynd angeruffen worden. Er

---

[1]) Die Konsekration erfolgte jedoch erst zwei Jahre später.

[2]) Diesem Gedanken gibt ein um diese Zeit, wahrscheinlich von P. Gottseer veröffentlichte Schrift Ausdruck: Bethlehem Austriae supra Onasum seu fundatio Nordica Lincencis similis Bethlehemo Judaico. Lincii. Jo. Casp. Leidenmayr 12°, welche auch in deutscher Uebersetzung bekannt ist. Vgl. *C. Sommervogel*. Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, tom. IV, p. 1850.

[3]) *J. Stöcklein*, a. a. O. S. 166.

hat deroselben Bildnußen offters abmahlen, auch zum Theil schnitzen und in Kupfer stechen, wie nicht weniger mit solchen sein Bet-Hauß zu Stockholm und sein liebes Bethlehem zu Lintz ausschmücken lassen ... Auf daß ihre in Schweden erlöschte Ehr in Osterreich bewahrt wurde."[1]) Außerdem schrieb er „ein die Christliche Lehr, schöne Kirchen-Gebeter und heilige Gesänger in sich enthaltendes Werck unter dem Titel Nordischer Andacht, welches öffters ist nachgedruckt worden". Dasselbe ist mit Kupferstichen der nordischen Heiligen geschmückt.[2])

Zehn Jahre lang leitete P. Gottfeer das nordische Kolleg mit großer Klugheit und Weisheit. Ueber die Zahl der unter seiner Leitung aufgenommenen und herangebildeten Jünglinge finden wir leider keine genaue Angabe. Daß sie jedoch nicht gering war, geht aus folgender Tatsache hervor, welche in seiner Lebensbeschreibung erzählt wird. „Er hatte aus Hertzweicher Barmhertzigkeit vor genugsamer Stifftung mehr Nordische Knaben zu Lintz aufgenommen, als die Einkünfften ernehren konnten: Womit dann geschehen, daß er zweymal in der Frühe nicht wußte, was er auf Mittag seinen Jünglingen auf den Tisch setzen solte. So gar das liebe Brod gieng ab. Er wendete sich unter währender Meß zu seinem Jesus-Kind, wessen Hochwürdigsten Leib er in der rechten Hand gehalten und vor der Communion mit folgenden Worten angesprochen hat: Herr Jesu Christ, du eingefleischter Gott! der du dich würdigest allhier unter den Gestalten deß Brods und Weins gegenwärtig zu seyn, gibe doch meinen Kindern zu essen. Brod, o Jesulein, um Brod bitt ich. Kaum war er mit der Meß fertig worden, als ein Beamter des Stadt Magistrats zu Lintz in dessen Nahmen ein Allmosen von tausend Reichsthalern das erstemal, das zweyte aber ein anderer in gleicher Noth ihm fünfhundert zu einer Hauß-Steuer gebracht und erlegt hat."[3])

Im Herbste des Jahres 1721 glaubten die Obern dem hochbetagten Regens die Seminarsleitung abnehmen und eine ruhigere Stellung geben zu müssen. Aber noch volle zehn Jahre entfaltete er auf der Kanzel und im Beichtstuhle zu Graz eine sehr segensreiche Wirksamkeit. Hier starb er am 21. September 1731 während des abendlichen Litaneigebetes, kniend und mit gefalteten Händen betend,

---

[1]) *J. Stöcklein*, a. a. O. S. 171. In der katholischen Kapelle zu Stockholm prangten folgende Gemälde: Der hl. Ansgar, Apostel des Nordens; die heilige Birgitta; der hl. Erich; die hl. Katharina von Wadstena; der hl. Olaf; der hl. Heinrich, Apostel der Finnländer; der hl. Aeschil von Norrköpping; der hl. Siegfried von Wexiö; der hl. David; der hl. Bodwin; der selige Heringar; der hl. Simon von Birka; der selige Witmar und der selige Rituard. *J. Stöcklein*, a. a. O. S. 187.

[2]) Vgl. *C. Sommervogel*, a. a. O. Bd. III., S. 1628—30. — *Joh. Nep. Stöger*, Scriptores Provinciae Austriacae Societatis Jesu (Wien und Regensburg 1856) S. 102.

[3]) *J. Stöcklein*, a. a. O. S. 170—171.

in der Mitte seiner Brüder plötzlich an einem Schlagflusse. „Er war", so schließt der alte Bericht hierüber, „der weitschichtigen Provintz Österreich Decanus Professorum, das ist der älteste Profeß: Auf beyden hohen Schulen zu Wienn und Graitz der älteste Doctor, Professor und Promotor: Item der älteste Kayserliche Feld-Kriegs-Caplan: Wie nicht weniger der älteste Priester, Missionarius und Prediger; mit einem Wort ein in alle Weeg Ehrwürdiger Alt-Vatter."[1])

Von den 83 Jahren seines tatenreichen Lebens hatte P. Gottseer nicht weniger als 18 teils zu Stockholm, teils im Seminare zu Linz an der Aufrechterhaltung der katholischen Religion im skandinavischen Norden gearbeitet. Ein Oelgemälde sollte darum den Zöglingen des Nordicums die edlen Züge ihres großen Wohltäters festhalten. Dasselbe befindet sich heute im Linzer Museum.[2]) Das Antlitz des heiligmäßigen Greises atmet lauter Milde und Güte, die all sein Tun und Lassen beseelt hatten. Im Vordergrund prangt das Nordicum, in der Ferne sehen wir das Meer mit verschiedenen Schiffen, die dem Norden zueilen. Die Unterschrift lautet, soweit sie überhaupt lesbar ist: „Martin Gottscheer, primus fundationis Nordicae Aut or ac Institutor, vir apostolicis laboribus per Sueciam, Saxoniam et Hungariam per 16 annos meritus, eruditione, virtutibus (clarus) post erectum superatis difficultatibus mira providentia Dei, septemtrionis bono, (rexit) in annos 18 Nordicum (et 21. Sept. 1731 Graecii obiit."[3])

III. Weitere Entwicklung und Blüte des nordischen Kollegs.

Wie das Ignatianische Seminar zu Linz, so bildete auch das nordische Institut kein selbständiges Kolleg, sondern war dem großen akademischen Kolleg der Gesellschaft Jesu an der Ignatiuskirche zugeteilt. An der Spitze beider Anstalten stand deshalb auch kein Rektor im Sinne des Ordens, sondern nur ein dem Rektor des großen Kollegs untergeordneter Regens.

P. Gottseers Nachfolger in diesem Amte war P. Mayrhauser. Derselbe trat jedoch schon nach einem Jahre die Leitung der Anstalt an den bereits öfters erwähnten P. Johann von Galdenblad ab, der mit vollem Rechte der Mitbegründer des Nordicums genannt werden darf. So lange es in seiner Macht stand, hatte er die für den ganzen Norden so bedeutungsvolle Institution aus seinem und seiner Brüder Vermögen unterstützt. Wie seinen Augapfel hatte

[1]) *J. Stöcklein*, a. a. O. S. 147.

[2]) Vorzimmer des Saales X, Bild Nr. 31.

[3]) Wahrscheinlich ist dieses Bild identisch mit jenem, von dem der alte Bericht folgendes erzählt: „Nicht wenig Manns-Personen wolten ihn (P. Gottseer) nach dem Todt, bevor man den Leichnam in den Sarch verschlossen, noch einmal sehen. Zwei Mahler haben mit solcher Gelegenheit seine Gestalt abgefasset, und der eine zwar die vielmalen abcopierte Bilder theuer verkaufft: Der andere aber mir seinen Abriß verehrt, den ich in Kupffer stechen und diesem Weltbott die Abdrück . . . hab einverleiben lassen." *J. Stöcklein*, a. a. O. S. 172.

er sie stets behütet und bewahrt und unermüdet für sie gesprochen und gehandelt. Noch weit eifriger tat er dies jetzt, nachdem sie seiner Leitung unterstellt worden war. Wie früher, so ließen darum auch jetzt hohe und höchste Gönner dem Nordicum ihre reichste Unterstützung zuteil werden, so daß P. von Galdenblad schon bald zu der notwendig gewordenen Erweiterung der Gebäulichkeiten schreiten konnte. Er gab ihnen jene Gestalt, die sie bei der Ordensaufhebung besaßen.

Eine zweifelsohne durch die rege Bautätigkeit P. von Galdenblads veranlaßte Revision der Vermögensverhältnisse des Seminars stellte seine Verwaltung nur in das glänzendste Licht.[1]) Was Leitung, Zucht und Disziplin betraf, so war alles in bester Ordnung.

Große Sorge bereitete hingegen dem Regens die Lösung der Frage, wie am besten für stetigen Nachwuchs aus den nordischen Ländern gesorgt werden könne. Anfangs waren auf Kosten der obderennsischen Landstände alle drei Jahre einige Männer nach dem Norden gereist, um taugliche Jünglinge nach Linz zu bringen. Als Kaiser Karl VI. am 21. August 1716 auf die Bitte Galdenblads gestattet hatte, daß die Hinterlassenschaft des Herrn von Hansee, nämlich 7000 fl., zur Stiftung eines Missionärs in Dänemark und den angrenzenden Ländern verwandt werden dürfe, wurde diesem zugleich die Aufgabe zuteil, taugliche Knaben auszuwählen und bei Erledigung eines Stiftsplatzes nach Linz zu senden. Bei den strengen Landesgesetzen in Schweden, Dänemark und Norwegen war es für einen katholischen Priester in diesen Ländern jedoch mit nicht geringen Schwierigkeiten verbunden, dieser Aufgabe befriedigend gerecht zu werden.

So wurde im Jahre 1726 der Jesuitenpater Mützon, Legationskaplan des Grafen Freytag in Stockholm, angeklagt, einen schwedischen Knaben um 300 Reichstaler gekauft und außer Lands gesandt zu haben, um ihn in der papistischen Lehre erziehen zu lassen. Die Sache verhielt sich folgendermaßen: Ein Sohn des verabschiedeten Leutnants Max war auf der Reise nach Linz in Lübeck angehalten und dem dortigen Residenten Schwedens ausgeliefert worden. Dieser berichtete die ganze Angelegenheit sofort an seine Regierung, worauf gegen den Vater des Jungen Klage erhoben wurde. Konnte derselbe auch nicht des Verbrechens überführt werden, das ihm zur Last gelegt wurde, so konnte er doch auf Grund des oben erwähnten Edrebrogesetzes von 1617 mit Verlust seiner Habe und Landesverweisung bestraft werden. Da Max indes sehr arm war und man befürchtete, er möchte im Auslande katholisch werden, wurde er schließlich zu 14 Tagen Gefängnis bei Wasser und Brot verurteilt. P. Mützon entging merkwürdigerweise jeder Bestrafung. Da ihm jedoch die lutherische Geistlichkeit auf Schritt und Tritt nachging, sah sich Graf Freytag schließlich gezwungen, ihn der Sicherheit halber wegzusenden.[2])

[1]) Vgl. *J. Gaisberger*, a. a. O. S. 36–38

[2]) *H. Levin*, Religionstvang och Religionstvaang och Religionsfrihet i Sverige (Stockholm 1896) S. 77—79.

Nicht so glimpflich erging es Mützons Nachfolger als Legationskaplan, P. Johannes Ring, einem dänischen Konvertiten. Nachdem derselbe in den Jahren 1731 und 1732 nicht weniger als zweimal aus Schweden ausgewiesen worden war, hatten ihn seine Obern zum Minister des Nordicums ernannt. Auf P. Galdenblads Vorschlag wurde er jedoch bald abermals nach Schweden gesandt, um sich in Verbindung mit mehreren jungen Leuten zu setzen, welche um Aufnahme ins nordische Seminar gebeten hatten, und die besten auszuwählen. Unter dem angenommenen Namen Johannes Niebrod war es ihm auch beinahe gelungen, sich seines Auftrages zu entledigen. Schon waren zwei Jünglinge aus Alingsaas und Göteborg im Begriffe, das Land zu verlassen; vier andere aus Alingsaas warteten nur noch auf den Reisepaß, als die Regierung Lunte roch. Sofort wurden der Landeshauptmann in Malmö und Venersborg von der Sachlage unterrichtet mit dem Bedeuten, wohl auf der Hut zu sein. Die Folge war, daß P. Ring auf dem Rückwege ertappt und festgenommen wurde. Zwar konnte er weder durch Zeugen noch durch andere Beweismittel der Anklage überführt werden, „junge Leute aus dem Lande gelockt und zum Abfalle verleitet zu haben". Nichtsdestoweniger wurde er unter Berufung auf das Oerebrogesetz und andere Erlasse zu einer Geldbuße von 300 Reichstalern verurteilt, „weil er ungeachtet zweimaliger Ausweisung wieder ins Land gekommen sei und unreife, zarte Kinder zum Aufenthalte an verbotenen Stätten verleitet habe". Sei er nicht imstande, die Geldstrafe zu entrichten, so solle an ihre Stelle 14 Tage Gefängnis bei Wasser und Brot treten. - Am 14. Januar 1736 wurde dieses Urteil des Göta-Hofgerichtes vom kgl. Ministerium bestätigt. Wohl erbot sich der kaiserliche Gesandtschaftssekretär Antivari, sobald ihm die ganze Sache zu Ohren kam, die Geldsumme für P. Ring zu erlegen. Als Armer Christi hatte dieser aber zu Malmö bereits seine Strafe abgesessen. Von hier aus wurde er im März 1736 auf die dänische Seite befördert mit dem Bedeuten, „falls er es nochmals wage, ins Land zu kommen, verfalle er lebenslänglichem Zuchthause".[1])

Um dieselbe Zeit klagte Bischof Christian Worm in Dänemark über „die Entführung nicht weniger Kinder und anderer Einfältigen durch Hinterlist derer Legations-Prediger des Frantzösischen Gesandten de Plelo und des Kayserlichen von Kevenhüller bey Hofe".[2]) Durch eine kgl. Verordnung vom 18. Juni 1745 wurden darum „nicht nur alle vorige Verfügungen wider den Eingriff derer Papisten wiederholet und eingeschärffet, sondern auch die Entführung derer Kinder ernstlich untersaget und denen Predigern anbefohlen, beyzeiten dafür zu sorgen, daß die Kinder von ungleicher Ehe ja in Lutherischen

[1]) *H. Levin*, a. a. O. S. 81—83.

[2]) Daß dies in den dreißiger Jahren des 18. Jahrhunderts gewesen sein muß, geht daraus hervor, daß Plelo von 1731—1734 und Kevenhüller von 1734—1737 Gesandter in Kopenhagen war.

Schulen erzogen und zur Erkenntniß der Evangelischen Wahrheit angeführt werden".[1])

Um allen Unzuträglichkeiten soweit als möglich aus dem Wege zu gehen, beschloß P. von Galdenblad, außerhalb, jedoch unweit der drei nordischen Reiche eine Art Vorschule für Linz ins Leben zu rufen, in der die Aufnahmekandidaten geprüft und vorbereitet werden könnten. Er richtete sein Augenmerk auf Schwerin, wo P. Karl von Stöcken 1731 durch Ankauf der Hofreite der Frau von Bibow eine geräumige Wohnung nebst Kapelle erworben hatte.[2]) Infolge der guten Verbindungen mit Stralsund in schwedisch Pommern und besonders durch die Nähe Dänemarks schien dieser Ort ganz besonders geeignet. Es wurde darum von seiten des Nordicums mit P. von Stöcken das Abkommen getroffen, daß gewöhnlich 4 Jünglinge aus Schweden, Dänemark und Norwegen, welche für das nordische Seminar tauglich schienen, bis zu ihrer Uebersiedelung nach Linz hier unterhalten werden sollten. Alljährlich wurden über die Leistungen dieser vier Konviktoristen, welche der Leitung des zweiten Missionärs unterstellt waren, Bericht erstattet. War in Linz ein Platz frei, so wurde einer der Schweriner Zöglinge unter sicherem Geleit dahin gesandt und in Schwerin ein neuer Konviktorist aufgenommen. Das Nordicum bezahlte nicht bloß die Kosten für den zweiten Priester, sondern auch 100 fl. für jeden der Zöglinge. Außerdem hatte es Wohnhaus samt Kapelle herzuhalten. Hiefür wurden im ganzen jährlich 720 fl. an die Schweriner Missionäre entrichtet.[3])

Einige interessante Aufschlüsse über das Schweriner Konvikt gibt ein im Pfarrarchive von Fredericia aufbewahrter Brief des P. Anton Zukorn S. J. vom 13. Januar 1744 an P. Superior Ignatius Rymsdyk daselbst. Nachdem er diesem und seinem Kollegen P. Theodor Haakmann ein glückseliges neues Jahr gewünscht hat, teilt er mit, daß Karl Bianco wenigstens einstweilen noch nicht im Schweriner Konvikt ankommen könne.[4]) Hierauf gibt er folgende Aufschlüsse:

---

[1]) *E. Pontoppidan*, Annales Ecclesiae Danicae. Des vierten Theils erster Band, S. 56. — Vgl. *H. Levin* a. a. O. S. 90.

[2]) *B. Lesker*, Aus Mecklenburgs Vergangenheit (Regensburg 1880), S. 95—100.

[3]) *J. G. Meusel*, a. a. O. S. 275. — Vgl. auch Hamburger „Katholisches Kirchenblatt", 1864, Nr. 4.

[4]) Karl Bianco war das fünfte oder sechste der 12 Kinder des angesehenen italienischen Kaufmannes Pietro Bianco und seiner Ehefrau Charlotte Elisabeth Belmann aus Bremen. Er wurde am 22. April 1731 in Fredericia getauft, wo sich sein Vater neun Jahre zuvor niedergelassen hatte. Später verheiratete er sich mit Maria Eva Ganz und wohnte längere Zeit in Kopenhagen. Seine Schwester Susanna Lucia (getauft den 22. September 1737 zu Fredericia, gestorben den 21. Oktober 1766 zu Mainz) vermachte ihr Vermögen zur Erbauung der katholischen Sankt Knutskirche in Fredericia. Sein unverheirateter Bruder Christian Peter (geboren den 3. Oktober 1745 zu Fredericia, gestorben den 2. Juli 1813 zu Kopenhagen) ist der Stifter der katholischen St. Ansgarskirche und St. Ansgarsschule in der dänischen Hauptstadt. Vgl. *Hector Boeck*, Familien Bianco i Danmark in „Personalhistorisk Tidskrift". Femte Række, 5. Bind (Kjöbenhavn 1908), S. 172—175.

„Pro convictoribus dant parentes 100 florenos pro victu annuo, tot enim pro alumnis solvit R. P. Regens Lincensis[1]); additur pro ingressu et oeconomia honorarium; pro libris item, papyro, pulvere crinibus inspergendo etc. fiunt rationes mittunturque parentibus quolibet semestri, quando etiam solvi debet ex consuetudine medius victus anticipato. — An alumnis post absoluta studia provideatur de titulo: hactenus mihi ignotum, hoc certum, quod libere statuere possint et permittantur frequentare vel Jus utrumque vel Theologiam: quibus in scientiis si excellant, pronum est iudicare, quod illis provideatur de titulo ordinationis vel alio officio . . . . . Sigebertus ex 6 imperialibus huc allatis aliquot florenos numeravit residuos Lincium abiens; optime se habet, velut literis inde datis doceor . . .

Valeat R. va cum R. P. Haakmann et mei meminerint in SS. Sacrificiis

Servi in Xto

Suerini 13tia Jan. 1744 Ant. Zukorn S. J.

P. S. Ignoscat calamo properanti ad annuas et rationes semestres Lincium destinandas Serius mittuntur utraeque ppter mortem tristissimam amantissimi P. Wurzen.

Schwerin war jedoch keine notwendige Vorschule für Linz. Auch andere Missionäre pflegten Knaben aus dem Norden für die Aufnahme ins Nordicum vorzubereiten. So berichten beispielsweise die Litterae annuae Hamburgenses im Jahre 1768: „Erepti sunt pupilli sex praesenti salutis amittendae periculo, quos inter tres filii, quos Buxtehudo Hamburgum avehi curavimus. Horum natu maior honesto applicatus opificio; duo post exceptam sex mensium instructionem, missi Lentiam, ubi, quia nobiles Sueci, ad seminarium sunt admissi.“[2])

Doch kehren wir zum nordischen Seminare selbst zurück. Nach Gottfeers und Galdenblads Idee, sowie gemäß der päpstlichen Bestimmung sollte der Zweck des Nordicums zunächst der sein, Priester für Dänemark, Schweden und Norwegen heranzubilden. Jene Zöglinge aber, die keinen Beruf für den geistlichen Stand zeigten, sollten in der katholischen Religion bestärkt und in den Wissenschaften, schönen Künsten und anderen Fertigkeiten ausgebildet werden, damit sie, in ihre Heimat zurückgekehrt, dem katholischen Glauben treu blieben und je nach ihrem Stande für denselben wirkten. Außer dem Glaubensbekenntnisse pflegten die Alumnen deshalb beim Eintritte in das Seminar das eidliche Versprechen abzulegen, nach der Ausbildung in ihr Vaterland zurückzukehren, sich wenn es ihr Beruf sein

[1]) Hieraus geht hervor, daß Karl Bianco keinen der 4 „gestifteten“ Plätze erhalten sollte. In der Tat unterhielt das Schweriner Konvikt gewöhnlich 5—7 Zöglinge.

[2]) *L. Dreves*, Annuae Missionis Hamburgensis (Friburgi Brisgoviae 1867) p. 232.

sollte -- nach katholischem Ritus zu verheiraten, die Kinder katholisch erziehen zu lassen und den katholischen Glauben auf jede nur mögliche Weise zu befördern.[1])

Wie wir bereits hinreichend gesehen haben, blieb die für diesen Zweck begonnene Anstalt nicht ohne Unterstützung. Großmütige Schenkungen und eigentliche Stiftungen erfolgten, die unter Gottfeers und Galdenblads Nachfolgern nicht unbedeutend vermehrt wurden. P. von Galdenblad starb am 1. Januar 1736, 69 Jahre alt, nachdem er fast 16 Jahre das Seminar der heiligen drei Könige mit großer Umsicht geleitet hatte. Die folgenden Regenten waren nach P. Kolbs Zusammenstellung Johannes Bapt. Putz[2]) (1736), Michael Mayr (1736—1738), Max Galler[3]) (1739—1750), Wolfgang Valvasor (1750—1751), Joseph Socher[4]) (1752), Hieronymus Torthoudt (1752—1754), Jakob Jocky[5]) (1755), Anton Hallerstein[6]) (1756 bis 1757), Ignaz Jagerhuber[7]) (1757—1762), Dominik Fichtl (1762 bis 1769), Ludwig Beceeler[8]) (1769—1771), Siegmund von Hohenwart (1771—1777) und als letzter Ignaz Schiffermiller (1777 bis 1787).

Unter diesen Patres kamen zu den schon bestehenden Stiftungen mehrere neue hinzu. Die bedeutendste ist jene des Kardinalfürstbischofes von Passau, Joseph Dominicus von Lamberg, der am 17. Februar 1747, bezw. 21. September 1748 sechs Freistellen für Zöglinge des Adels oder auch bürgerlicher Eltern aus dem Lande ob der Enns mit 38.250 fl. fundierte.[9]) Wolf Martin Fortunat Freiherr von Ehrmann auf Falkenau vermachte am 1. Oktober 1759 zur Unterhaltung eines Alumnen 3000 fl.[10]) Die letzte der eigentlichen Stiftungen ist jene des ehemaligen k. k. Oberkriegskommissärs Johann von Christiani, der durch Urkunde vom 10. Juli 1769 zur Fundierung von zwei Freiplätzen 10.000 fl. stiftete.[11])

Kam auch bei verschiedenen, insbesondere den Lambergschen Zöglingen der ursprüngliche Zweck des Nordicums nicht zur Geltung, so wurde doch für die Mehrzahl der Hauptzweck des nordischen Seminars immer vor Augen gehalten.

---

[1]) Instruktion vor die Nordische Fundation, deren heyligen Erici, Canuti und Olai, zu Linz an der Donau, S. 2, § 2; S. 6, § 3.

[2]) *C. Sommervogel*, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. t. VI, p. 1318.

[3]) *C. Sommervogel*, a. a. O. t. III, p. 1122.

[4]) *C. Sommervogel*, a. a. O. t. VII, p. 1343—44. — *C. von Wurzbach*, Biogr. Lexikon, Bd. 35, S. 229—230.

[5]) *C. Sommervogel*, a. a. O. t. III, p. 820—821.

[6]) *C. Sommevvogel*, a. a. O. t. IV, p. 49.

[7]) *C. Sommervogel*, a. a. O. t. IV, p. 725—726. — *C. von Wurzbach*, a. a. O. Bd. 10, S. 42.

[8]) *C. Sommervogel*, a. a. O. t. I, p. 1112.

[9]) *Reichenbach*, a. a. O. S. 181.

[10]) *Reichenbach*, a. a. O. S. 185.

[11]) *Reichenbach*, a. a. O. S. 187.

Ganz entgegen der Bestimmung des Nordicums war eine Anordnung der Kaiserin Maria Theresia im Jahre 1754, die, hervorgerufen durch die Zeitumstände, die Zahl der Zöglinge und Einnahmen auf eine lange Reihe von Jahren herabdrückte. Infolge einer Verfügung der Regierung wurde nämlich die von Karl VI. zur Erziehung von drei Knaben gestiftete Summe einfach zur Unterhaltung von zwei Missionären im Lande verwandt. Erst am 22. Mai 1773 erreichte der damalige Regens, P. Siegmund von Hohenwart, durch seine persönlichen Vorstellungen in einer Privataudienz bei Maria Theresia, daß diese drei Freiplätze wieder nach der Intention ihres Stifters besetzt wurden.

Trotz dieser und anderer bureaukratischen Einmischungen behielt die Anstalt ihre Blüte. Im Jahre 1781 beliefen sich die sämtlichen gewissen und ungewissen Einkünfe auf 14.328 fl., wofür 32 Knaben unterhalten wurden. Alle Kapitalien waren sicher angelegt, und von jeder Stiftung lag der Stiftungsbrief in dem k. k. Depositenamt in Verwahrung.[1])

Infolge einer Verfügung der Landeshauptmannschaft vom 15. November 1749 waren die Patres gehalten, „alljährlich den status activus und passivus fundationis der landesfürstlichen Buchhalterei in Linz zur Einsicht vorzulegen".

Da das Stiftungskapital ein sehr verschiedenes war, hatte man schon frühe die Konviktoren in zwei Pensionate geschieden. Zur ersten Abteilung gehörten die sechs kaiserlichen, die sechs Lambergschen und die adeligen Konviktoren aus dem Norden, ebenso der erste Konviktor der Landstände. Da für diese Stiftlinge jährlich je 200 fl. vorgesehen waren, erhielten sie bessere Kost, Kleidung usw., desgleichen eine schöne Uniform. Jene der nordischen Zöglinge war silberfarbig. Der glatte Hut war mit einer silbernen Schlinge versehen. Die weißen Uniformstrümpfe waren aus sächsischer Baumwolle. Außerdem erhielten sie jedes dritte Jahr einen tüchernen Uniformmantel von grauer Farbe, der mit Börteln eingefaßt war. Die übrigen Konviktoren, für welche nur je 120 fl. gerechnet waren, speisten einfacher beim sogenannten zweiten Tische. Doch war auch für sie in jeder Beziehung so gut gesorgt, daß sie mit Freude in der Stiftung sein konnten.[2])

Die geistliche und wissenschaftliche Tagesordnung im Nordicum war ähnlich der in unseren Knabenseminarien. Entsprechend ihrer Vorbildung besuchten die Zöglinge die unteren und höheren Lyceumsklassen. Sie zeichneten sich stets vorteilhaft aus und waren neben den Alumnen des Ignatianischen Seminars regelmäßig die ersten. Zu Hause hatten sie gleichfalls verschiedene Stunden, welche durch den Subregens, Präfekten oder einen entsprechenden Fachlehrer

[1]) *J. G. Meusel*, a. a. O. S. 276.

[2]) Vgl. Instruktion vor die Nordische Fundation, deren heyligen Erici, Canuti und Olai, zu Linz an der Donau, S. 17, § 3—4.

erteilt wurden. Sie erhielten Unterricht in der Musik und im Tanze, die älteren außerdem auch im Reiten und Fechten. An bestimmten Tagen und zu bestimmten Stunden mußten sie sich ferner in ihrer Muttersprache, bezw. der deutschen, lateinischen und französischen Sprache üben. Großer Beliebtheit erfreuten sich endlich in Linz und der ganzen Umgebung die öffentlichen Disputationen und geistlichen Schauspiele der Zöglinge, welche bereits P. Gottfeer eingeführt hatte.

IV. Die letzten Jahre des nordischen Kollegs.

In schönster Weise hatte das Nordicum bis zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu seinem Zwecke gemäß gewirkt. Von seinen ersten Anfängen an immer von Jesuiten geleitet, verblieb es darum auch nach dem Jahre 1773 unter der Leitung der säkularisierten Patres.

Gerade der letzte Regens vor der Ordensaufhebung, P. Siegmund Anton Graf von Hohenwart, bildet eine der schönsten Zierden unter den Leitern des nordischen Seminars. Geboren am 2. Mai 1730 auf dem Schlosse Gerlachstein in Krain war er, 16 Jahre alt, zu Laibach in die Gesellschaft Jesu eingetreten. Noch im selben Jahre kam er nach Wien, wo er mit Michael Denis bekannt wurde. 1749 siedelte er nach Graz über, um daselbst Philosophie zu studieren. 1752—53 lehrte er in Triest Grammatik, 1754 zu Laibach Humaniora. Hierauf widmete er sich in Graz dem Studium der Theologie. Nach der Priesterweihe wirkte er zunächst einige Jahre in der Seelsorge. 1761 wurde er Präfekt an der Theresianischen Akademie zu Wien und trieb nebenbei eifrig Geschichte und Altertumskunde. Im Herbste des Jahres 1771 zum Regens des Nordicums ernannt, gab er sich mit allem Eifer seinem neuen Amte hin und leitete die Anstalt selbst über das Unglücksjahr 1773 hinaus noch eine Zeit lang.

Doch schon bald zogen sich unheilschwangere Wolken zusammen, welche nichts Gutes ahnen ließen. Am 27. August 1774 erging nämlich an die Landeshauptmannschaft der Auftrag, Vorschläge einzureichen, wie „das nordische Kolleg in Zukunft administriert und auf ein der studierenden Jugend nützlichere Weise zum Genuß gebracht werden konnte". Da jedoch sowohl Leitung, wie Erziehung und wissenschaftliche Ausbildung vortrefflich waren, berichtete die Landeshauptmannschaft am 25. November 1774 in freimütigster Weise an die Regierung, daß sie nicht in der Lage sei, „einen gedeihlicheren Plan zu entwerfen, nach dem die Administration des Stiftes geführt oder dessen Verfassung — ohne dem Willen der Stifter zu nahe zu treten — auf einen nützlicheren Fuß gesetzt werden könnte." Infolgedessen blieb alles beim alten. P. von Hohenwart wurden aus den Einkünften des Institutes jährlich 500 fl., dem Subregens Anton Joseph von Zanetti 300 fl. als Gehalt zugestanden.

Als Regens erwarb sich P. von Hohenwart überaus große Verdienste um das Seminar. Namentlich als Administrator muß er Ausgezeichnetes geleistet haben. Sonst wäre es ihm — ohne eine Ein-

schränkung einzuführen sicherlich nicht möglich gewesen, am 1. Jänner 1777 zur größten Freude der mit kindlicher Liebe an ihm hängenden Jugend seinen längst gehegten Lieblingswunsch zu realisieren und das schöne Bergschlößchen bei Linz anzukaufen, das er bereits seit dem 1. September 1773 als Villa für das Nordicum gepachtet hatte.

Um so größer war der Schmerz der Zöglinge, als ihr geliebter Regens schon im folgenden Jahre abberufen wurde. Die Vorsehung hatte ihn zu höherem bestimmt. Zunächst ward P. von Hohenwart von Maria Theresia an den Hof des Großherzogs von Toscana gesandt, um die vier ältesten Prinzen, darunter auch den späteren Kaiser Franz II. in Geschichte und Religion zu unterrichten. 1790 kam er mit Leopold II. nach Wien. 1792 wurde er zum Bischofe von Triest, 1794 zu dem von St. Pölten erhoben, mußte aber schon bald (1804) den fürsterzbischöflichen Stuhl bei St. Stephan in Wien besteigen und wurde noch durch das Kardinalat und andere Würden der Kirche ausgezeichnet. Er starb am 30. Juni 1820 in den Armen eines Priesters der wiederhergestellten Gesellschaft Jesu, der er seine erste Liebe bewahrt hatte. Als Hauptzüge seines Charakters bezeichnen die Biographen wahre, ungeheuchelte Frömmigkeit, inniges, teilnehmendes Gefühl für Recht, warme Liebe für Kunst und Wissenschaft, große Milde und Wohltätigkeit, weshalb er sich auch allgemeiner Beliebtheit erfreute.[1])

Zu Hohenwarts Nachfolger am nordischen Seminar ernannte Maria Theresia unter gleichzeitiger Verleihung des Titels eines k. k. Rates den gelehrten Exjesuiten Ignaz Schiffermiller, welcher seit 1759 an der Theresianischen Ritterakademie zu Wien gewirkt hatte.[2]) Auch unter seiner Leitung erlebte die Anstalt noch etliche schöne Jahre.

Der berüchtigte Aufklärer Friedrich Nikolai, welcher 1781 das Nordicum besuchte, läßt sich in seinen Reisebeschreibungen folgendermaßen über die Anstalt aus.

„Auf der Rückreise von Wien . . besah ich besonders das nordische Stift, welches vor dem Schmidthore bey der Bethlehemskirche liegt. Ich erinnere mich nicht, daß ich irgendwo von dieser merkwürdigen Stiftung eine Anzeige gefunden hätte. Sie ist, unter dem den Jesuiten so sehr ergebenen Kaiser Leopold, 1690 (?) durch einen Jesuiten Martin Gottseer angelegt worden, um im Norden, besonders in Schweden, Dännemark und Norwegen immer einen Samen der katholischen Religion zu unterhalten; und bleibt selbst nach Aufhebung dieses Ordens in den Händen desselben. Diesem Stifte sind so reiche Einkünfte angewiesen, daß noch jetzt die Einkünfte auf 22.000 fl. geschätzt werden.[3]) Es sind 32 Stellen für junge Herren gestiftet, welche daselbst Wohnung, Kost, Kleidung und Unterweisung frey haben. Sieben Stellen sind für junge Herren aus alten adelichen österreichischen Familien, und 25 Stellen für junge katholische Schweden, Dänen und Norweger gestiftet Die von Adel haben den Vorzug. In Ermangelung desselben nimmt man auch unadeliche Die katholischen Geistlichen, oder wie man sie mit einem bedeutungsvollen Worte nennet, die Missionarien

[1]) S. *C. v Wurzbach*, Biogr. Lexikon des Kaisertums Oesterreich, Bd. IX, S. 208—210. — *C. Sommervogel*, a. a. O. t. IV, 430.

[2]) *C. v. Wurzbach*, a. a. O. Bd. 29, S. 295—296.

[3]) Nach Meusels Angabe betrugen sie 1781 in Wirklichkeit nur 14.328 fl.

(gleichsam in partibus infidelium) zu Hamburg und zu Kopenhagen haben den Auftrag, unter der Hand junge Leute zu den Stellen im nordischen Stifte herbey zu schaffen. Man hat mich, nicht zu Linz, sondern in einem ganz anderen Theile von Deutschland glaubwürdig versichert, daß die Missionarien in diesem Geschäfte sehr thätig sind, und daß zuweilen deshalb besondere Personen nach Norwegen und nach Schweden reisen. Man will Exempel wissen, daß anstatt katholischer auch junge Leute von protestantischen Familien ausgesucht worden, welche entweder katholisch zurückgekommen, oder doch bey gewissen Vorfällen sich so bezeigt haben, ob sie gleich äußerlich die protestantische Religion bekannten. Ich lasse dieß dahin gestellet seyn. So viel ist gewiß, daß der Eifer der Missionarien in Hamburg und Kopenhagen thätig seyn müsse; denn es waren alle Stellen besetzt, und außerdem noch 23 Kostgänger da, die entweder aus eigenen Mitteln oder von mildthätigen Leuten, welchen die Ausbreitung der katholischen Religion am Herzen liegt, unterhalten werden.

Es ist sonderbar, daß diese Anstalt ganz in der Stille schon seit neunzig und mehr Jahren existiert, ohne daß die Protestanten in Dännemark und Schweden gewußt haben, wie man, von dem so weit entfernten Oesterreiche aus, die katholische Religion in diesen äußerlich ganz protestantischen Ländern zu unterhalten sucht. Diese Anstalt hat vielleicht Wirkungen gehabt, die man derselben nicht zuschreibt. Man erinnere sich, was die katholischen Seminarien zu Douay, St. Omer und an anderen Orten für England und Schottland gewirkt haben, und gewiß noch wirken, ob man gleich jetzt nicht darauf Acht gibt, bis wieder eine Zeit kommen wird, daß man darauf wird Acht geben müssen. Ich sage nicht, daß das nordische Stift in Linz völlig von eben der Art sey: indessen möchte es nützlich seyn, daß die Protestanten das simple Faktum wissen, daß eine so sonderbare Stiftung, und welche wohl nicht die einzige in ihrer Art ist, noch jetzt im vollen Flore stehet." [1])

Nach einer Expektoration über die Unmöglichkeit einer Vereinigung „der römisch katholischen und protestantischen Religion" entwirft Nicolai folgendes Bild von dem inneren Leben des Nordicums.

„Den Zweck abgerechnet, welcher den Protestanten in Schweden und Dännemark allerdings bedenklich seyn muß, scheint dieses Stift, als Anstalt betrachtet, äusserlich in recht gutem Stande zu seyn. Der Direktor desselben ist seit 1777 Herr Abbé Ignaz Schiffermüller, K. K. Rath, ein gewesener Jesuit, der durch einen 1772 gedruckten Versuch eines Farbensystems [2]), und durch sein Vorhaben in Gesellschaft des berühmten Denis die Oesterreichischen Insekten abzubilden und zu beschreiben, den Gelehrten bekannt ist. [3]) Eben Herr Denis in Wien, den ich schon so lange durch Korrespondenz kannte, und ihn durch persönliche Bekanntschaft noch mehr schätzen gelernt habe, hatte mir ein Empfehlungsschreiben an seinen Freund Herrn Schiffermüller mitgegeben, und dieser zeigte mir mit ungemeiner Gefälligkeit alles, was in dieser Anstalt merkwürdiges ist. Die Direktion der ganzen Anstalt stehet unter dem Herrn Abbé, sowohl was die Anordnung der Studien und Lehrart und der übrigen Erziehung der jungen Herren, als auch was die Direktion der ganzen Wirtschaft, und der Verwendung der sämtlichen Einkünfte zu diesem Zwecke betrift. Nur insofern steht das Stift unter dem Landeshauptmanne zu Linz, daß derselbe die Rechnungen quoad calculum abnimmt, und die Richtigkeit derselben verificirt, ohne sich in die Disposition der Einkünfte weiter zu mischen. Unter dem Direktor stehen acht Hofmeister. Die jungen Herren besuchen die öffent-

[1]) *Fr. Nicolai*, Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781. Zweyter Band (Berlin und Stettin 1783), S. 496—500.

[2]) Wien 1772. 8°.

[3]) Systematisches Verzeichnis der Schmetterlinge der Wiener Gegend (Wien 1776) 4°. Schiffermiller vollendete dies Werk in Gemeinschaft mit seinem ehemaligen Mitbruder Michael Denis, dem berühmten Dichter und Bibliographen. — Vgl. *C. Sommervogel*, a. a. O. t. VII, p. 780—781.

liche Schule oder das Lyceum in Linz. Dahin müssen die Hofmeister sie begleiten, und mit ihnen zu Hause zu gesetzten Stunden die Kollegien repetiren. Im Hause haben sie Lehrer des Italiänischen, Französischen und Engelländischen, desgleichen Unterweisung in der Musik und im Zeichnen. Die ganz kleinen Anfänger, welche das Lyceum noch nicht besuchen können, werden im Hause von einem Hofmeister unterwiesen. Es wohnen auf jeder Stube entweder drey oder sechse, und dabei zugleich ein Hofmeister. In der Stube hat jeder seine Stelle zum Studiren, und in der Kammer sein Bette mit Vorhängen. Alles war sehr reinlich und ordentlich. Zum Behufe der jungen Leute ist in diesem Stifte auch eine schöne Sammlung von ausgestopften Vögeln, und ein guter Anfang zum Naturalienkabinette. Wenn die jungen Herren im Lyceum bis zur Philosophie, oder bis zur höchsten Klasse gestiegen sind, gehen sie nach Wien oder nach einer anderen katholischen Universität, und werden daselbst unterstützt, bis sie in ihr Vaterland zurückkehren.

Dieses Stift besitzt auch ein artiges Gütchen, eine Viertelmeile vor der Stadt, welches auf einer Anhöhe sehr angenehm liegt, das Bergschlößl heißt, und eine sehr schöne Aussicht über die Donau und die umliegende reizende Gegend hat. Der Herr Graf Hohenwart, auch ein Exjesuit, welcher des Herrn Abbé Schiffermüller Vorfahr beym Stift gewesen, und jetzt Hofmeister der jungen Prinzen von Toscana ist, hat dieß Gut fürs Stift gekauft. Der Abbé Schiffermüller, welcher es ziemlich wild vorfand, hat es sehr verbessert, manches gebaut, den Garten sehr artig angelegt, und arbeitet noch beständig daran, denselben zu verschönern. Insbesondere gefiel mir, daß er eine große Menge Obstarten aus dem Kerne gezogen, und sie zufolge des Linneischen Systems der Blüten hintereinander in eine Allee hat pflanzen lassen, in deren Mitte man eine ziemliche Anzahl amerikanischer Sträuche und Bäume sieht. Dieß ist zum Unterricht der jungen Herren in der Botanik sehr bequem.[1] Sie speisen hier im Sommer oft des Abends, und bringen die Herbstferien hier ganz zu, daher Anstalt gemacht ist, daß sie alle nebst den Hofmeistern hier schlafen können. Der Abbé Schiffermüller hat gewiß viel Verdienst um die Verschönerung dieser Anstalt, und ich muß die Gefälligkeit rühmen, mit der er uns alle Merkwürdigkeiten der Häuser zeigte. Von den jungen Herren sahen wir nur die Kleinen, weil die anderen im Lyceum waren."[2]

In den Zusätzen zu diesen Ausführungen kann es der berüchtigte Verfasser jedoch nicht sein lassen, gegen das Nordicum und das Schweriner Konvikt die Trommel zu rühren. Namentlich rechnet er es sich zu einem besonderen Verdienste an, zuerst auf diese Anstalten aufmerksam gemacht zu haben.[3]

Der lutherische Theologe Heinrich Sanders, welcher am 15. April 1782 dem nordischen Seminar einen Besuch abstattete, berichtet nicht viel Neues. Was die Herkunft der Konviktoren angeht, schreibt er: „Es waren Grafen, Barone ꝛc. meist aus dem Norden, und meist Majoratsherrn, oder einzige Söhne — die Hoffnung vieler Familien."[4]

Zwei Jahre später besichtigte auch ein dänischer Theologe, der Kirchenhistoriker *Frederik Münter*, offenbar veranlaßt durch Nikolais

---

[1]) Schiffermüller hat selbst eine Beschreibung des von ihm angelegten ökonomisch-botanischen Gartens veröffentlicht in *Schranks* „Briefen naturhistorischen, physikalischen und ökonomischen Inhaltes".

[2]) *Fr. Nicolai*, a. a. O. S. 508—511.

[3]) *Fr. Nicolai*, a. a. O. Bd. III, S. LIV—LV.

[4]) *Heinrich Sanders*, Beschreibung seiner Reisen, II. Bd. (Leipzig 1784), S. 463.

Alarm, das Nordicum. In seiner Reformationsgeschichte äußerte er sich später über die Anstalt folgendermaßen:

„Nikolai fand das nordische Stift in Linz so gefährlich, weil er nicht hinreichend von dessen Beschaffenheit unterrichtet war. Es waren nämlich zwei Stifte in einem Hause, unter einem Vorsteher und gemeinsamen Lehrern vereinigt, obwohl der Erziehungsplan in beiden völlig verschieden war. Das eine war ein kaiserliches Stift für den österreichischen Adel und war sehr reich. Das andere war das nordische Stift, welches arm war und aus dem Ueberflusse des ersten Nutzen zog. In diesem Stifte sollten die Kinder katholischer Eltern aus den nordischen Ländern erzogen werden.[1]) Die Institute in Schwerin und Stralsund standen in Verbindung damit und unter der Aufsicht der dort lebenden katholischen Geistlichen. Junge Leute, die Talente hatten, wurden daselbst geprüft; fand man sie hoffnungsvoll, so wurden sie nach Linz geschickt: aber dort gab es nicht viele Plätze und die Eltern mußten viele Jahre ansuchen, oft sogar vergebens, bis ihre Kinder aufgenommen werden konnten. Als ich im Jahre 1784 in Linz war, fand ich dort außer einem Lübecker und einem Hamburger zwei junge Schweden und zwei Söhne eines in Jutland ansässigen katholischen Kaufmannes. Einen von diesen traf ich 1791 als Doctor iuris in Mainz wieder, ein sicherer Beweis dafür, daß das . . . Stift wenigstens in seiner letzten Periode nicht mehr das Ziel verfolgte, seine Schüler zu Missionären zu erziehen, falls es überhaupt je zu diesem Zwecke bestimmt war. Hat man doch hiervon während des ganzen Jahrhunderts -- und so lange bestand es — nicht die geringste Spur entdeckt."[2])

Daß Münter 1784 nicht mehr viele Nordländer in Linz traf, war eine Folge des Josephinischen Regimentes. Wie so manches andere Stiftungskapital frommer Vorfahren, war auch das nordische unter der Regiererei Josephs II. und der Illuminaten dem Stiftungszwecke entfremdet worden. Durch eine Verordnung vom 19. Dezember 1781 sollten nämlich jene gestifteten Plätze, die nicht ausdrücklich für ausländische Konverviten bestimmt waren, in Zukunft inländischen Bedürftigen und Befähigten verliehen werden. Daß man es jedoch hierbei nicht bewenden ließ, lag auf der Hand.

Am 27. September 1785 erging die Anordnung, alle Stiftungen, in denen Jünglinge beisammen lebten, seien aufzulassen und die Fonds in Handstipendien umzuwandeln.

Hiermit hatte auch für das Nordicum die letzte Stunde geschlagen. Am 21. August 1787 wurde es aufgehoben. Acht Tage zuvor war durch ein Reskript das Verfahren in Bezug auf die Verwendung der Stipendien geregelt worden. Demzufolge sollten sich die nordischen Stipendienbewerber in Zukunft an die an den nordischen Höfen befindlichen Gesandten und Geschäftsträger wenden.[3]) Daß die Umgestaltung der Stiftungen in Handstipendien gegen den ausdrücklichen Willen der Stifter war, welche die Erziehung in Konvikten und Seminarien gewollt hatten, darum kümmerte man sich nicht weiter.

Die Schiefheiten in dieser Darstellung dürften nach unseren obigen Ausführungen klar auf der Hand liegen.

[2]) *Friedr. Münter*, Den Danske Reformationshistorie, Anden Deel. Kjöbenhavn 1802), S. 693—695.

[3]) *J. Gaisberger*, a. a. O. S. 48.

Mit der Aufhebung des nordischen Seminars zu Linz war natürlich auch das Schweriner Konvikt zwecklos geworden. Es wurde deshalb ebenfalls aufgehoben.[1])

Einige Federstriche gewissenloser Aufklärer zerstörten so in wenigen Augenblicken, was christliche Opferwilligkeit und Hochherzigkeit in einer langen Reihe von Jahren mühsam aufgebaut hatten. Am 28. November 1788 wurde das Stiftsgebäude samt Kirche und Garten um den geringen Preis von 7150 fl. verkauft und die eingelöste Summe dem Studienfond zugewiesen. Der Turm der prächtigen Bethlehemskirche wurde abgetragen und die Kirche selbst in einem Trakt Privatwohnungen umgewandelt. Wohin das kostbare Inventar kam, ist nicht immer leicht zu ermitteln. Die reichvergoldete Gnadenstatue der Gottesmutter, welche schon zu P. Gottfeers Zeiten verehrt ward, befindet sich heute auf dem Marienaltar der Kapuzinerkirche.[2]) Die ehemalige Bibliothek des nordischen Seminars überließ man kostenlos dem Stifte Kremsmünster mit der einzigen Verpflichtung, in Linz eine öffentliche Bibliothek zu errichten.

Der letzte Regens des Nordicums, Ignaz Schiffermiller, wurde 1789 Pfarrer und Dechant zu Waizenkirchen. Hierhin nahm er den Leib des heiligen Felix mit, der jedoch erst am 31. August 1892 unter dem Altartische des neuen Kreuzaltares feierlich beigesetzt wurde. Schiffermiller starb 1806 im hohen Alter von 79 Jahren als Titulardomherr in Linz.

* * *

Noch heute erinnern das gewaltige Nordicumgebäude und die Bethlehemstraße in Linz durch ihre Namen an die großartige „Nordische Stiftung", welche fast ein ganzes Jahrhundert hindurch sowohl dem Lande ob der Enns wie dem Norden unsagbaren Segen brachte, welche so vielen dänischen, schwedischen und norwegischen Jünglingen die Gnade des wahren Glaubens bewahrte und nicht wenige zu den Pforten des Priestertums führte. Aber nur ein geringer Teil des gewaltigen Stiftungskapitales von ehedem kommt heute noch den nordischen Missionen zugute. Mehr und mehr wurden die einzelnen Stiftungen ihrem ursprünglichen Zwecke entfremdet.

Als Joseph II., um dem Mangel an Feldkaplänen vorzubeugen, angeordnet hatte, dazu befähigte Jünglinge in den Generalseminarien zu erziehen, wurden durch Hofkanzleidekret vom 13. Mai 1789 auch 10 Stiftungen des Nordicums hierzu verwandt. Sie ergaben die Summe von 35.900 fl. Nach Auflassung der Generalseminarien wurde am 30. August 1801 Bischof Joseph Anton Gall von Linz ge-

[1]) *vr. Schlie*, Die Kunst- und Geschichtsdenkmäler des Großherzogtums Mecklenburg-Schwerin II. Band (Schwerin 1898), S. 597.

[2]) Vgl. Das Kapuzinerkloster zu Linz (1906) S. 38. — *G. Kolb*, Marianisches Ober-Oesterreich (1889), S. 322. — *Ders*, Mitteilungen über das Wirken der PP. Jesuiten und der marianischen Kongregationen in Linz während des 17. und 18. Jahrhunderts (Linz 1909), S 165—166.

stattet, dieses unterdessen auf 47.467 fl. angewachsene Kapital zum unzureichenden Alumnatsfond seiner Diöcese zu ziehen.[1])

Kaiser Franz wollte die Stiftsgelder wieder nach dem Willen der Stifter verwendet sehen. Er ließ daher, wo die ehemaligen Erziehungshäuser nicht wieder hergestellt werden konnten, neue substituieren und dahin alle Stiftungen, bei denen die Stiftungsbriefe bestimmt auf die Erziehung in Konvikten und Seminarien lauteten, überführen.

Im Frühjahre 1803 wurde deshalb der Abt von Kremsmünster, Wolfgang Leuthner, um die Errichtung eines Konviktes ersucht, an das die nordischen und verschiedene andere Stiftungen übergehen sollten. Am ersten November 1804 konnte dasselbe eröffnet werden.[2]) Gemäß Reskript am 10. April 1804 sollten jene vier Stiftungen, die ausdrücklich für die nordischen Länder lauteten, nämlich die Eichstädtische, Würzburgische und Kurfürstlich-Pfälzische, immer nordischen Jünglingen verliehen und die Interkalarbeträge zur Vermehrung der Stiftplätze verwandt werden. Zur Bestreitung der Reisekosten wurde am 3. Dezember 1804 für jeden Zögling ein Betrag von 150 fl. ausgemittelt, der aus den Ueberschüssen der nordischen Stiftung gedeckt werden sollte.

Am 6. September 1848 wurden die Stiftungen indes wieder in Handstipendien umgewandelt. Das Unterrichtsministerium, welches 1849 folgte, konnte das Geschehene nicht mehr ungeschehen machen. Es ordnete jedoch an, daß „das Eigentum und die Rechte der Stiftungen gewissenhaft gewahrt bleiben, abgesondert verrechnet und die Ueberschüsse zu den eigenen Zwecken verwendet werden sollten". Nur für die vier oben erwähnten nordischen Stiftungen wurde am 8. Juli 1851 bestimmt, daß sie wieder wie früher verwaltet und die Stiftlinge im Konvikte zu Kremsmünster unterhalten werden sollten. Auf Wunsch der interessierten apostolischen Vikare traten in der Folgezeit verschiedene Male Aenderungen ein, auf die wir jedoch hier nicht weiter eingehen können. Es genüge zu bemerken, daß bis auf den heutigen Tag Jünglinge aus Schweden, Dänemark und Norwegen die Nutznießer dieses letzten Restes der großartigen nordischen Stiftung zu Linz sind.

A. M. D. G.

Die Wahrheit der heiligen Geschichten.

Von Dr. Vinzenz Hartl in St. Florian.

In Anbetracht der eminenten Wichtigkeit der biblischen Frage unserer Zeit sei es mir gestattet, an die aufklärenden Erörterungen, welche Weihbischof Dr. Franz Egger auf meine Rezension seines Buches hin in

[1]) *J. Gaisberger*, a. a. O. S. 49.

[2]) S. *Th. Hagn*, Das Wirken der Benediktinerabtei Kremsmünster für Wissenschaft, Kunst- und Jugendbildung (Linz 1848), S. 84, 214, 229, 234 238, 303.

dieser Quartalschrift 1910, S. 248 ff., veröffentlichte, einige Bemerkungen anzuschließen. Dabei sehe ich über alles hinweg, was nur auf meine Person und die Rechtfertigung meiner Rezension Bezug haben würde und beschäftige mich nur mit demjenigen Punkte, in welchem die gegenwärtige Kontroverse unmittelbar berührt wird. Das ist die Stellungnahme des Hochwürdigsten Herrn Verfassers zur Geschichtlichkeit der Einzelerzählungen.

Bezüglich des ersten Punktes aber („Was inspiriert ist, ist auch für das Heil förderlich") konstatiere ich bloß mit Freude, daß Dr. Egger nach seinen diesbezüglichen Erklärungen tatsächlich nicht mehr sagen wollte, als jeder Katholik, auch die modernsten Fortschrittlichen nicht ausgenommen, behauptet. Allein der Ausdruck „für das Heil förderlich" ist an sich so stark, daß es nicht nahelag zu glauben, er solle nicht mehr sagen, als Kleutgen an der von E. zitierten Stelle meint mit seiner Behauptung, daß manches deshalb in die heilige Geschichte verwoben wurde, um „diese angenehmer zu machen". Auch bezeichnet „für das Heil förderlich" im gewohnten Sprachgebrauch den Gegensatz zu dem, was in der Heiligen Schrift enthalten, aber an sich „für das Heil belanglos" ist. Da nun E. in der unmittelbar darauffolgenden Zeile gerade diesen Gegensatz „für das Heil belanglos" zur Grundlage einer neuen Schlußfolgerung macht, so erweckte dies dergestalt den Verdacht, er wolle auch bei dem Ausdrucke „für das Heil förderlich" die sonst allgemein übliche Wortbedeutung beibehalten, daß ich mir auch die auf S. 301 seines Buches enthaltenen Ausführungen als im Widerspruch mit S. 18 stehend notiert hatte.

Wenn jemand gegen eine Richtung polemisiert, so setzt man nur zu leicht voraus, daß er nicht dasselbe sagen wolle, als die Gegner alle zugeben. Es ist nämlich nicht richtig, daß die fortschrittlichen Exegeten bezüglich dessen, was „für das Heil belanglos" ist, die Inspiration leugnen. Sie behaupten nur, daß darüber Gott dem Hagiographen keine besondere Offenbarung geben mußte und gab, wie sich der H. H. V. leicht aus dem Wortlaute seines Zitates aus Lagrange überzeugen wird und S. 229 seines Buches offen zugegeben hat. Nun zum eigentlichen Thema: Die objektive Wahrheit der einzelnen biblischen Geschichten!

1.

Vor allem muß nochmals konstatiert werden, daß die Formulierung und Begründung des „biblischen Glaubensbekenntnisses" des H. H. V. (Absolute oder relative Wahrheit der Heiligen Schrift? S. 387 f.) tatsächlich „mißverständlich" ist und den Schein erwecken mußte, daß E. die Möglichkeit der Ungeschichtlichkeit einer Einzelerzählung nur als eine illusorische hinstellen wollte. Es genügt zu dem Zwecke den Wortlaut seiner Ausführungen zu wiederholen, wobei ich mir nur die Freiheit nehme, die irreführenden Sätze im Drucke ersichtlich zu machen. S. 387 lesen wir: „Solange hat der Katholik **am Glauben** an die

historische Wahrheit nicht bloß der biblischen Geschichte im allgemeinen, sondern auch im einzelnen festzuhalten, bis **konstatiert ist**, daß die Kirche sie **freigegeben**. Man wird zwar dagegen einwenden, daß schon die Möglichkeit eines späteren Nachweises, daß diese oder jene Erzählung einmal als unhistorisch sich erweisen könnte, den Glauben an ihre Tatsächlichkeit erschüttere. — Dieser Einwand ist jedoch nicht stichhaltig. Ich frage, ist es denn nicht möglich, daß eine zur Anbetung auf dem Altare ausgesetzte Hostie aus irgendeinem Grunde nicht konsekriert ist . . .? Gewiß ist es möglich. Folgt etwa daraus, daß man der heiligen Hostie die Anbetung verweigern, und den Glauben an die Gegenwart Christi versagen dürfe? Gewiß nicht, und warum nicht? Weil der Glaube von solchen **absoluten Möglichkeiten** absieht und **unvernünftige Zweifel** ausschließt.[1]) Es liegt dies schon in der Natur der moralischen Gewißheit. So würde ein Kind nicht bloß töricht, sondern auch sündhaft handeln, wenn es die Eltern nicht für seine wirklichen Eltern hielte . . , wegen der **bloßen Möglichkeit**, daß sie es vielleicht nicht sind. Trotz **dieser Möglichkeit** ist das Kind verpflichtet, diese als seine wirklichen Eltern zu verehren. **Auf analoge Weise** halte ich den Katholiken nicht bloß für berechtigt, sondern auch für verpflichtet, die historische Wahrheit der einzelnen biblischen Erzählungen, trotz der **absoluten Möglichkeit** des Gegenteils, so lange festzuhalten, bis das Gegenteil **bewiesen** ist oder vielleicht besser gesagt, bis die Kirche davon abzugehen erlaubt." In der darauffolgenden Nr. 262 weist dann E. noch als sehr bedeutsam darauf hin, daß faktisch die bloße Möglichkeit der Ungeschichtlichkeit eines Einzelberichtes noch nie zur Wirklichkeit geworden ist.

Wenn die menschliche Sprache überhaupt Worte besitzt, um den Begriff von Möglichkeiten, die ein vernünftiger Mensch unbeachtet läßt, auszudrücken, so hat sie E. hier angewendet: Er spricht von „bloßen" und „absoluten" Möglichkeiten, die mit „unvernünftigen" Zweifeln identifiziert werden, deren Beachtung „nicht bloß töricht, sondern auch (eventuell) sündhaft" ist. Wenn er also von der „Möglichkeit eines späteren Nachweises" der Ungeschichtlichkeit eines Einzelberichtes spricht, so kann der Leser eben nichts anderes als eine „absolute" Möglichkeit verstehen, von der man im vorhinein nicht erwarten kann, daß sie eintreffen werde und von welcher E. ausdrücklich sagt, daß sich noch nie eine in unserer Frage verwirklicht hat (Nr. 262). Aber war dann nicht der Hinweis auf Hurter I. n. 502 deutlich genug, daß man das Gegenteil hätte annehmen dürfen? E. scheint dies anzudeuten (hier S. 255), aber mit Unrecht. Denn Hurter spricht dort an erster Stelle von einer propositio particularis, die im allgemeinen Satze bedingungslos enthalten ist! Der Satz: „Petrus ist in der Erbsünde geboren", ist dergestalt im Dogma: „Alle Menschen

[1]) Vergl. darüber Hurter, Compend. Theolog. Dogmaticae, I. n. 502.

sind in der Erbsünde geboren" eingeschlossen, daß ein Zweifel daran theoretisch unvernünftig wäre. An zweiter Stelle führt Hurter das Beispiel von der einzelnen konsekrierten Hostie an, also einen Fall, bei welchem theoretisch ein Zweifel möglich ist, pro praxi aber die gegenteilige Möglichkeit mindestens ebensowenig Beachtung verdient wie bei dem von Egger selbst auch gebrachten Hinweis auf den sündhaften Zweifel eines Kindes an seinen Eltern. Beispiele also von einem theoretisch unvernünftigen Zweifel und von einer praktisch utopischen Möglichkeit können doch nicht die Vermutung begründen, daß der scharfsinnige und gelehrte Verfasser, welcher sonst die Sprache meisterhaft beherrscht, das Gegenteil von absoluten Möglichkeiten gemeint habe.

Dazu kommt noch folgender Umstand, auf den ich besonders aufmerksam machen möchte. E. hat S. 367—378 aus der Heiligen Schrift, dem Beispiel Christi und der alt- und neutestamentlichen Hagiographen den dogmatischen Beweis geführt, „daß sowohl die christliche als jüdische Tradition die ganze biblische Geschichte **in allem, was sie erzählt**[1]), als **absolut** wahre und glaubwürdige Geschichte angesehen hat. **Nirgends** begegnet uns eine Unterscheidung zwischen der Wahrheit der Erzählung **im großen ganzen und in Einzelfällen**, zwischen dem Kern der Tatsachen und ihren Umständen; im Gegenteil werden oft aus sehr unscheinbaren Einzelheiten und Umständen die wichtigsten sittlich-religiösen Wahrheiten abgeleitet" (S. 377). Nach E. ist es somit dogmatisch bewiesen, daß alles in den biblischen Geschichten, Kern und Umhüllung, die Erzählung wie „im großen ganzen" so „in Einzelfällen" **„absolut wahre . .** Geschichte" ist. Kann denn ein solcher Gelehrter, wenn er zehn Seiten später fordert, daß jeder Katholik „am Glauben an die historische Wahrheit . . auch im einzelnen festhalte", überhaupt von einer anderen „Möglichkeit eines späteren Nachweises" der Ungeschichtlichkeit von Einzelberichten reden als von einer solchen, die laut vorhergehenden dogmatischen Beweises gar nie eintreten wird?

2.

Es ist also wohl sicher, daß ein Leser das „biblische Glaubensbekenntnis" des gelehrten Verfassers kaum anders verstehen konnte, als ich es getan habe. Wenn nun aber E. jetzt gezeigt hat, daß seine Worte nicht so gemeint waren, so hat er eben dadurch mein Urteil bestätigt, daß diese Stelle „mindestens mißverständlich" ist; hat aber auch der biblischen Streitfrage unserer Zeit gegenüber einen theologischen Standpunkt eingenommen, auf dem ich gerade ihn mit besonderer Freude begrüße. Er schreibt S. 254, 1: Die biblischen „Detailangaben können fide divina geglaubt werden, **sobald man gewiß ist**, daß der Hagiograph dieselben als geschichtliche Tatsache berichten

[1]) Die Hervorhebung im Druck ist teilweise von mir.

wollte". Also ist es nicht von Anfang an ohneweiters gewiß, daß die biblischen Geschichten — denn von solchen spricht er hier — als solche auch schon absolute Wahrheit enthalten müssen, obwohl sie im Berichte des Hagiographen selbst enthalten sind. Somit kann Eggers Beweis, den er in seinem Buche für die absolute Wahrheit der heiligen Geschichte geführt hat, nur unter gewissen Unterscheidungen Gültigkeit haben, wie ich sie in meiner Argumentation (hier 1908, S. 540 ff.) gemacht hatte. Denn „es ist immerhin möglich, daß einzelne Detailangaben, die bisher als streng geschichtlich galten, dies nicht sind, sondern einer anderen literarischen Art zugewiesen werden müssen" wie die römische Bibelkommission voraussetzt (S. 254, 2). Also kann der dogmatische Beweis für die objektive Wahrheit der heiligen Geschichte, wie ihn E. in seinem Buche S. 367 ff. geführt hatte, „daß alles in den biblischen Geschichten, Kern und Umhüllung, die Erzählung im großen ganzen und in Einzelfällen **absolut** wahre .. Geschichte ist" (S. 377), nicht aufrecht erhalten werden, sondern man muß auch hier schon „Frucht und Schale" an dem „für das Heil förderlichen" auseinander halten, wie ich es getan hatte.

„Die Wahrheit der biblischen Geschichte überhaupt" kann nämlich auch Glaubenssatz bleiben, „wenn ihre einzelnen Erzählungen wenigstens der Hauptsache nach .. geschichtlich wahre Erzählungen" sind. (Egger, hier S. 255, 3). Ist aber dogmatisch stringent bewiesen, daß „Kern und Umhüllung" absolut wahre Geschichte sind, dann kann im Ernste die Möglichkeit des Beweises des Gegenteiles überhaupt nicht mehr statthaben.

3.

Also, eine Unterscheidung in der Argumentation muß unbedingt gemacht werden. Soll man nun aber dieselbe von der Untersuchung der literarischen Art abhängig machen? Dann müßte der sichere Gebrauch der Heiligen Schrift dem einfachen Manne, ja auch dem Priester und sogar dem Fachmanne unmöglich werden! Christus und die Apostel und die Väter haben keine Studien des literarischen Charakters angestellt oder empfohlen; vielmehr haben sie ohne jedes Zaudern und jede Untersuchung überall „oft aus sehr unscheinbaren Einzelheiten und Umständen die wichtigsten sittlich-religiösen Wahrheiten abgeleitet" (Egger, Abs. v. rel. Wahrheit S. 377) und uns eben dadurch den festen Grund gezeigt, auf dem ein Nachgeben nicht möglich ist. Wir müßten aufhören christlich zu denken, wenn wir anfangen würden zu prüfen, ob irgend eine religiöse Lehre der heiligen Geschichte doch auch wirklich auf Tatsachen beruht oder nicht. Als das Wesentliche, als „die Hauptsache" in der biblischen Geschichte muß sowohl „im großen ganzen" wie in den einzelnen Geschichten alles dasjenige gelten, was das Ganze wie das Detail für die religiöse Belehrung wertvoll macht, sodaß sich der Leser, sei es in der dogmatischen Argumentation, sei es in der

praktischen Verwertung für das Leben mit voller Unbefangenheit bewegen kann, heute und nach tausend Jahren nicht minder wie in der Wiegenzeit der Kirche und im Zeitalter der Synagoge. Diese feste Basis muß intakt bleiben, mag sich auch ein ganzes „Buch" als freiere Erzählung oder eine Episode als bisher nicht erkanntes Zitat herausstellen.

4.

Man könnte dagegen einwenden, es sei (a) allzuwenig vom Geschichtsgut der heiligen Schrift, was (b) durch ein derartiges Kautschuk-Kriterium dem Gelehrtenstreit entzogen und dem frommen Gebrauch zugesichert werde. Was A für religiös bedeutsam, werde B für belanglos erklären und so würden in der heiligen Schrift an Objektiv-Wahrem gar klägliche Reste übrig bleiben.

ad a.

Wir können aber zunächst darauf hinweisen, daß wir Katholiken sind und eine unfehlbare Richterin über diese Frage besitzen; daß es also eine schrankenlose Willkür nicht geben könne, da der gläubige Gelehrte nur lehren kann salvo ecclesiae sensu und vom streng geschichtlichen Sinne nur auf „gründliche Beweise" hin abgehen kann.

Man wird einwenden: Bis ein jedesmal die kirchliche Entscheidung fällt, bis dahin ist es weit und Gelegenheit in Fülle für die ärgste Verwirrung.

Antwort: Es hat bisher der christlichen Exegese und dem Glauben der Katholiken keinen Eintrag getan, daß sich die Exegeten in der Erklärung der heiligen Geschichte nur in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium an den Väterkonsens gebunden erachteten, während sie im Uebrigen, innerhalb der Schranken der geoffenbarten Lehre bleibend, sich frei bewegten. Ist der Umfang der res fidei et morum für die Beurteilung des Sinnes der heiligen Schrift kein Kautschuk-Kriterium, warum sollte dies auf einmal rücksichtlich des Urteils über die Geschichtlichkeit der einzelnen Details anders werden?

ad b.

Es darf eben nicht übersehen werden, daß der Maßstab des religiösen Lehrwertes von den Christen nicht in anderem Ausmaße an die Bibel gelegt werden darf als von Christus und den Aposteln, welche auch scheinbar ganz geringfügige Details zur Grundlage ihrer Belehrung und Argumentation gemacht haben. Dieses Ausmaß ist in der Kirche nicht verloren gegangen, sondern schon von den Vätern und später von den Theologen ständig gehandhabt worden. Wer nur je einen Blick geworfen hat in die Lehr- und Erbauungsschriften der Väter, insbesondere in ihre Homilien, der wird bestätigen müssen, daß dieses Ausmaß bei ihnen kein geringeres geworden ist und auch die Katenen und die Kommentare bis auf unsere

Tage haben die dogmatische Verwertung und die Anwendung der heiligen Schrift für die Heiligung der Herzen, welche sie bei den Vätern fanden, treu behütet und liebevoll gehegt und fortgesetzt, wie es die Kämpfe der Zeit ihnen nützlich erscheinen ließen. In diesem ganzen traditionell abgegrenzten Umfange steht daher die heilige Geschichte auf Grund jenes Kriteriums intakt vor uns und die Wissenschaft kann und darf ihm nicht das Fundament abgraben.

Damit ist die objektive Wahrheit, die **Geschichtlichkeit** der heiligen Schrift in einem imponierend größeren Umfang gesichert als der **Sinn** derselben. Ueber den Sinn der für Glauben und Sitten verwendbaren Texte gibt es fast überall mehr als eine oder zwei in der Kirche geduldete Erklärungen; die objektive Wahrheit aber aller jener biblischen Geschichten, welche Christus und die Apostel, die Väter und die Kommentatoren als Ausgangspunkt religiös-sittlicher Belehrung verwendet haben, steht in jenem ganzen Umfang unversehrt und unversehrbar da, in welchem sie bisher benützt worden ist, mögen sich die Väter und Kommentare über den genauen Sinn derselben geeinigt haben oder nicht, denn in dem Punkte waren sie einig, daß eine religiöse Belehrung darin enthalten ist.

5.

Sollte das noch nicht jedem Katholiken Bürgschaft genug sein, so beachte er noch folgendes: Ich habe in meiner Abhandlung von der Möglichkeit gesprochen, daß in der heiligen Geschichte Episoden vorkommen können, in welchen der Hagiograph den Bericht eines nicht inspirierten Schriftstellers herübergenommen und ohne ausdrückliche Angabe unverändert beibehalten hat, ohne aber für jedes Detail die volle Bürgschaft zu übernehmen, in der richtigen Voraussetzung, daß sich seinen zeitgenössischen Lesern das Stück sogleich oder doch bei einiger Achtsamkeit als fremdes Gut von dem eigenen Texte (des Hagiographen) abheben werde. Es ist nun ohne weiters klar, daß diese Anleihen nicht einen Großteil des heiligen Buches ausmachen können, sondern daß sie umso sicherer Ausnahmen bleiben müssen, je geringer etwa die Bürgschaft wäre, die der Hagiograph dafür übernimmt; daß umgekehrt aus dem größeren Umfang des Entlehnten auf die größere Billigung seines Inhaltes geschlossen werden müßte. Denn wenn ich einen anderen für mich sprechen lasse, so tue ich es, weil er seine Sache wenigstens im allgemeinen sehr gut gemacht hat, und je weniger ich sein Werk billige, desto weniger werde ich es benützen. Damit ist auch schon gesagt, daß sich die Bürgschaft des Hagiographen umso weiter **über den religiösen Inhalt hinaus** auch auf das rein Geschichtliche erstrecken müßte, je mehr er nach seiner Quelle erzählen würde, und je ärmer etwa die entlehnte Episode an eigentlich religiösem Gehalte wäre. Auch nach diesem Gesichtspunkte also ist eine Gefährdung des allgemein geschichtlichen Charakters der heiligen Geschichte und der heiligen Geschichten nicht zu erwarten.

6.

Ist man aber deshalb verpflichtet, „an der objektiven Wahrheit der Detailangaben solange festzuhalten, bis die Beweise (der Ungeschichtlichkeit) erbracht und die Kirche ein Abgehen davon entweder ausdrücklich oder wenigstens stillschweigend zugibt"?[1]) Bischof Egger bejaht diese Frage bedingungslos und bezieht sich in dieser Sache mehrmals auf das von Professor Hurter angeführte Beispiel, wie denn der allgemeine Lehrsatz von der Gegenwart Christi im heiligsten Altarssakramente anzuwenden ist auf das Verhalten des Christen gegen eine einzelne zur Anbetung ausgesetzte heilige Hostie. Ich glaube nicht irre zu gehen, wenn ich annehme, daß dieser hochverdiente Theologe sein Beispiel nicht ohneweiters auf Eggers Lehrsatz anwenden würde. Vor allem unterscheidet Hurter den actus fidei und den actus religionis, der in der Anbetung des heiligsten Sakramentes besteht. Für einen Akt der Tugend fordert man eben nicht exclusionem omnis dubii, wohl aber für einen absoluten Glaubensakt (Hurter, a. a. O. 502, 2). In unserer Frage aber handelt es sich nicht um einen Tugendakt, sondern direkt um die Frage: „Ist die Einzelgeschichte Gegenstand des Glaubens oder nicht?"

Was aber diesen Glaubensakt anbelangt, so hat Hurter sein Beispiel dafür angeführt, „si comprehensio propositionis particularis in universali a multiplici pendet conditione (ibid.). Von diesem Falle sagt er: „De fide quidem est a) propositio universalis: omnis hostia rite consecrata est corpus Christi; b) propositio particularis sub conditione est de fide: haec hostia, si rite est consecrata. est corpus Christi; non vero c) absolute" wegen der praktischen Unmöglichkeit des Beweises der wirklich erfolgten Konsekration. Von dem Glaubensakte aber zu unterscheiden ist die Frage des praktischen Verhaltens (ibid.). Nun kann es freilich sein, daß sich später herausstellt, daß eine heilige Hostie, welche bisher angebetet worden ist, faktisch nicht konsekriert ist, ohne daß dadurch der Christenglaube eine Aenderung erfährt, weil ja die Aenderung nicht die Glaubenslehre selbst betrifft, sondern die Bedingung und Voraussetzung, unter welcher die Glaubenslehre auf den speziellen Fall angewendet wurde. Bei einer solchen Aenderung bleibt die christliche Lehre in eodem sensu.

Ganz anders steht die Sache in unserer Frage! Die Schlußfolgerung lautet, wenn ich vom Standpunkte der Beweisführung in Eggers Buch rede: Die heilige Geschichte „im großen ganzen und im Einzelnen" ist absolut wahr. Atqui diese Einzelgeschichte ist ein Stück aus der heiligen Geschichte. Ergo ist diese Einzelgeschichte absolut wahr. Sobald der Obersatz so allgemein formuliert ist, ist der Schlußsatz bedingungslos darin enthalten, also unveränderliche Wahrheit, die nicht etwa der Katholik von heute gläubig fest-

[1]) Egger hier S. 256.

halten muß, die Kirche der Zukunft aber umstoßen kann, ohne de eadem veritate ein gegensätzliches Glaubensbekenntnis auszusprechen. Außerdem bleibt mein Einwand in Kraft, daß diejenigen, welche im Gewissen verpflichtet sind, eine Lehre festzuhalten, nicht den Beweis liefern können und dürfen, daß sie falsch ist.

Soll also das Beispiel von der heiligen Hostie auf unseren Fall anwendbar sein, so muß auch hier die Subsumption der propositio particularis in universali eine bedingte sein und die Bedingung muß eine problematische, nicht aber eine dogmatisch gesicherte sein. Demnach muß diese Bedingung auch schon in die propositio universalis aufgenommen sein wie bei dem Lehrsatz: „omnis hostia rite consecrata est corpus Christi". Von der propositio particularis aber gilt dann die Regel: „propositio particularis sub conditione est de fide", respektive (da es sich hier um kein formelles Dogma handelt) tenenda, „non vero absolute".

Wenn also Egger sein letztes Urteil also ausdrückt: „Nicht bloß die biblische Geschichte, sondern auch die biblischen Geschichten sind festzuhalten" (hier S. 255), so wollen wir lieber gleich unterscheiden: „Die biblischen Geschichten im Einzelnen sind als geschichtlich festzuhalten, auch wenn zwingende Beweise der nicht strengen Geschichtlichkeit vorliegen": subdist: insoweit von ihnen die religiöse Belehrung abhängig ist, concedo; sonst nego:[1] wenn keine solchen Gründe vorhanden sind, subdist: absolute, nego: sub conditione, concedo.

Es ist aber selbstverständlich, daß man in praxi diese Bedingung nicht jedesmal ausdrücklich beifügen wird. Nur wo es sich darum handelt, ob man verpflichtet ist, präzise diese bestimmte Episode in strenggeschichtlichem Sinne gläubig hinzunehmen, wird man mit Christian Pesch (De inspiratione sacrae Scripturae, Freiburg i. B. 1906, S. 419, n. 2, b) diese Frage bejahen, unter der Bedingung, „si certe constat, quid et quo sensu a Deo dictum sit". Denn wenn einer blindlings den nächstbesten Text auf Grund der Inspiration für absolut wahr halten würde — „posset misere errare. Nam ante talem actum fidei plura requiruntur: 1. ut textus secundum sensum sit is, quem hagiographus scripsit; 2. ut sensus grammaticalis verborum sit sine ambiguitate clarus; 3. ut certo constet, quid Deus his verbis ut suam sententiam affirmare voluerit. Quia vero in textibus ad fidem et mores non pertinentibus saepe haec tria minime certa sunt, ideo generatim de iis melius actus fidei in specie non elicitur, cum recta applicatio principiorum criticorum et hermeneuticorum in his rebus difficilis sit, et ex altera parte Deus hos textus non ideo scribi voluerit, ut de iis per se actus

[1] Daß in der Beurteilung der Stringenz der Gründe die Kirche das oberste Recht besitzt, übergehe ich hier der Einfachheit halber.

fidei elicerentur, sed ut servirent tamquam vestitus eorum, quae per se credenda proponuntur. Ideo satius erit fidem in specie de iis elicere, quae ecclesia in specie credenda proponit, alia vero, quae per accidens tantum credenda sunt, generali illa formula comprehendere: Quaecumque Deus revelavit".

7.

Darf nun aber ein Katholik jetzt anfangen, die heilige Geschichte in Bausch und Bogen als eine unverläßliche zu behandeln? Das wäre in der Tat ein „ungesundes exegetisches Prinzip". Schon bei einem profanen Geschichtschreiber wird die Wissenschaft „nicht leicht und ohne Grund" annehmen, daß er seinen Bericht aus lauter Quellberichten kritiklos zusammengestoppelt habe. Beim Hagiographen aber habe ich von Anfang an die dogmatische Gewißheit, daß der Grundstock seines Berichtes, alles das, um dessentwillen er seine Geschichte erzählt, göttlich gewiß objektiv wahr ist; nichts von dem, woraus der Heiland, die Apostel und in moralischem Konsense, die Väter und Theologen ihre sittlichen und doktrinären Konsequenzen abgeleitet haben, darf in Frage gestellt werden. Ja, da es klar ist, daß Quellberichte, für welche der Zitierende nicht volle Garantie übernimmt, bei jedem halbwegs sorgfältigen Erzähler nicht Regel, sondern umso seltenere Ausnahmen sind, je objektiver er sie wiedergibt, so ist es unabweisliche Folge, daß der Exeget das geschichtlich nicht absolut gesicherte Gut als wirkliche Ausnahmen zu betrachten hat, stets freilich mit dem schweigenden Geständnis, daß er niemandem wehren würde, wenn er für diesen oder jenen Text den Beweis bringen wollte, daß präzise an dieser Stelle kein strenggeschichtlicher Bericht vorliegt. Kurz, wenn wir mit den heil. Vätern das beneficium progressus wahren in Dingen, in welchen die Glaubens- und Sittenlehren nicht in Frage kommen, haben wir praktisch genug getan.

* * *

Bischof Egger hat mir durch seine Ausführungen willkommene Gelegenheit geboten, meinen Standpunkt, den ich hier einst (1908, S. 540 ff.) dargelegt habe, noch etwas genauer zu präzisieren. In der Annahme, daß dieser verdiente Gelehrte mit voller Aufrichtigkeit die Möglichkeit als eine durchaus beachtenswerte anerkennt, daß es außerhalb des eigentlichen Lehrgutes der heiligen Geschichte Züge geben kann, welche, in den Bericht des Hagiographen selbst verflochten, dennoch nicht in ihrer Gänze objektive Wahrheit enthalten, lade ich den hochwürdigsten Verteidiger der konservativen Sache ein, in dieser seiner Eigenschaft sich mit einer Unterscheidung zu versöhnen, welche ein allerdings an Wissen und Erfahrung Geringerer als notwendig verteidigt hat in dem dogmatischen Beweise, daß an der objektiven Wahrheit der Heilsgeschichte als solcher nicht gerüttelt werden kann.

Zur Notwendigkeit des Bußsakramentes.

Von Prof. Dr. Hartmann Strohsacker O. S. B. in Rom, S. Anselmo.

III. (Schluß.)

Es erübrigt, die nunmehr wohl ausreichend sichergestellte These noch näher zu erklären, einigen Einwänden zu begegnen, und die Bedeutung der hier vertretenen Lehre für das christliche Leben aufzuzeigen.

1. Da die necessitas medii des Bußsakramentes, wie dargetan wurde, aus der Einsetzung des Sakramentes entspringt, so ist ihr Eintritt und Bestand von jedem positiven Gebote unabhängig; das positive göttliche und kirchliche Gebot resultiert vielmehr aus dieser Notwendigkeit, insoferne eben der erwachsene Mensch verpflichtet ist, sein Heil zu wirken und daher jene Mittel anzuwenden, die objektiv heilsnotwendig sind; ja einen direkten Beweis für das göttliche Beichtgebot wird man in den Quellen der Offenbarung kaum finden. Daraus folgt, daß die necessitas medii des Bußsakramentes selbst auch durch den Umstand nicht angetastet wird, daß jemand eine rechtfertigende Reue erweckt hat, daß sie insbesondere durch diesen Umstand nicht zu einer bloßen necessitas praecepti herabgedrückt werden kann. Es ist also die einfache Disjunktion: entweder das Sakrament oder dessen Votum, unhaltbar, indem es dem Sünder eben nicht freigestellt ist, nach Belieben auf die eine oder die andere Weise zur Rechtfertigung zu gelangen, und an dieser verfehlten Auffassung scheitern alle Deduktionen Vasquez', De Lugos und ihrer Anhänger: sie verkennen die Grundtatsache, daß die Einsetzung direkt und in erster Linie das Sakrament selbst zum medium necessarium unicum primarium erhebt. Allerdings rechtfertigt die Liebesreue (mit dem von selbst darin eingeschlossenen Votum des Sakramentes) auch nach und trotz dieser Einsetzung, und ist daher eine gewisse disjunktive Notwendigkeit anzuerkennen: aber dieselbe hat dahin zu lauten, daß der Sünder in der gegenwärtigen Heilsordnung entweder das Sakrament selbst empfangen oder wenigstens eine Liebesreue mit dem Votum des Sakramentes erwecken müsse. Zufolge der necessitas medii des Sakramentes ist es also dem Sünder, welcher das Sakrament kennt, an das Sakrament denkt, und außerdem die Gelegenheit vor Augen hat, es wirklich zu empfangen, nicht freigestellt, sich die Rechtfertigung nach Belieben auch durch die Reue zu erwerben, mit dem Votum, das Sakrament selbst erst dann zu empfangen, wann er durch das positive Gebot hiezu verhalten sein wird. Wie könnte denn auch noch im Ernste von einer necessitas medii des Sakramentes die Rede sein, wenn z. B. (wie dies Billot a. a. O. unverhüllt ausspricht) ein Sünder selbst angesichts des Beichtstuhles, angesichts also der vollen Gelegenheit, das Sakrament in re zu empfangen, sich trotzdem dem Sakramente durch eine sogenannte contritio cum

voto entziehen könnte? Wir sagen, durch eine sogenannte contritio; denn mit St. Augustin und St. Thomas vermögen wir nicht einzusehen, wie ein Sünder, der ernstlich die Gnade sucht, der außerdem das von Christus als heilsnotwendig eingesetzte Mittel der Rechtfertigung kennt, und der endlich die Gelegenheit, es wirklich zu empfangen vor Augen sieht, der aber trotzdem das Sakrament nicht empfangen will, solange nicht das positive göttliche oder kirchliche Gebot an ihn herantritt[1]), wie ein solcher Sünder eine wahre contritio mit einem ernstlichen Votum des Sakramentes haben könne: unter solchen Umständen ein ernstliches Votum des Sakramentes haben wollen, ist eitle Selbsttäuschung.

2. Die gegenteilige Ansicht aus dem Tridentinum ableiten zu wollen, ist ein vergebliches Bemühen. Das Konzil lehrt zwar die rechtfertigende Kraft der vollkommenen Reue mit dem Votum des Sakramentes (sess. 14., De Poen. cp. 4.), stellt aber diese rechtfertigende Reue ganz offenbar als Ersatz des zufolge seiner Einsetzung heilsnotwendigen Sakramentes in die zweite Linie; man erwäge nur die Worte des Konzilsdekretes: „Etsi contritionem aliquando caritate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsa nihilominus reconciliatio ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non est adscribenda“; damit vergleiche man ebd. cp. 2. und besonders cp. 6., sowie cn. 6. (Denzinger-Bannwart, Enchir. [10] n. 895. 901. 916.). Namentlich aber das vielberufene Dekret der 13. Sitzung (cp. 7., Enchir. n. 880.) spricht entschieden zu unseren Gunsten: Wer zur heiligen Kommunion hinzutreten will, heißt es daselbst, muß nach dem Worte des Apostels (1. Cor. 11, 36) zuvor sich selbst prüfen; „ecclesiastica autem consuetudo declarat, eam probationem esse necessariam, ut nullus sibi conscius mortalis peccati, quantumvis sibi contritus videatur, absque praemissa sacramentali confessione ad sacram Eucharistiam accedere debeat. Quod a christianis omnibus, etiam ab iis sacerdotibus, quibus ex officio incubuerit celebrare, haec sancta synodus perpetuo servandum esse decernit, modo non desit illis copia confessoris. Quod si necessitate urgente sacerdos absque praevia confessione celebraverit, quam primum confiteatur.“ Wir fragen: wenn es trotz der Einsetzung des Bußsakramentes dem Sünder freisteht, nach Belieben auch ohne Beichte durch die Reue zur Gnade zu gelangen, worauf basiert dann diese gewiß nicht rein disziplinäre Bestimmung des Konzils? Mit der Würde des Altarssakramentes, welche verlangt, daß man sich auf seinen Empfang in der besten und sichersten Weise vorbereite, ist das Dekret keineswegs befriedigend erklärt, solange

[1]) Und das war bis zum Laterankonzil von 1215, welches erst das allgemeine Kirchengebot der jährlich wenigstens einmaligen Beicht erließ, an sich nur in erkannter Todesgefahr der Fall!

man im Sinne unserer Gegner die contritio cum voto dem wirklichen Sakramente gleichstellt; sobald man aber anerkennt, daß nach göttlicher Einsetzung das Sakrament der Buße selbst als eigentliches und primäres Mittel der Rechtfertigung zu gelten habe, wird die strenge Bestimmung des Konzils begreiflich. Wohl ist die Lehre des Baius verurteilt, wonach eine vollkommene Reue mit dem Zustande der Verdammnis bestehen könne;[1]) aber wenn sich unsere Gegner auf diese Verurteilung berufen, so ziehen sie eine Schlußfolgerung, die über die Prämissen hinausgeht. Wir bestreiten nämlich durchaus nicht, daß der Akt der vollkommenen Reue unter allen Umständen sofort die Rechtfertigung mit sich bringt: aber wir bestreiten, daß ein Sünder, der sich in der vorhin bezeichneten Lage und Stimmung befindet, eine wirklich vollkommene Reue habe oder auch nur haben könne: die mit einer wahren, vollkommenen Reue notwendig gegebene Disposition des Willens ist psychologisch unvereinbar mit der gleichzeitigen bewußten Nichtbeachtung des von Christus als heilsnotwendig eingesetzten Mittels. Was wir also beschränken, ist nicht die sündentilgende Wirksamkeit der Liebesreue, sondern deren Existenzmöglichkeit; und auch diese beschränken wir keineswegs auf den Notfall: wir anerkennen vielmehr, daß sehr häufig auch ohne jeden Notfall eine wahre Liebesreue erweckt und dadurch auch ohne Empfang des Sakramentes selbst die Rechtfertigung erlangt werden könne; es sind dies vor allem jene zahlreichen Fälle, wo der Sünder das Sakrament entweder nicht kennt, oder nicht daran denkt; dann die gewiß nicht minder zahlreichen Fälle, in welchen keine opportunitas des Sakramentsempfanges vorhanden ist (die mangelnde opportunitas begründet ja an sich noch lange keinen Notfall); endlich ist auch der Fall ganz gut möglich, daß ein Sünder, welcher in Kenntnis des Sakramentes und angesichts der Beichtgelegenheit eine rechtfertigende Reue erweckt, also den ernstlichen Willen gehabt hat, das Sakrament auch wirklich zu empfangen, seinen Willen hinterher ändert und das Votum nicht in die Tat umsetzt. Aber damit ist der Satz nicht erschüttert, daß im Augenblicke der vollkommenen Reue der ernstliche Wille des Sakramentsempfanges vorhanden sein muß; und daß dieser Wille, wenn die Gelegenheit zu seiner Ausführung vorliegt, unter normalen Umständen auch zur Tat führen müsse, liegt auf der Hand. – Auch mit der (besonders bei den Moralisten beliebten) Berufung auf das Pontificale Romanum ist der gegnerischen Theorie nichts gedient. Allerdings heißt es daselbst in der Instruktion über die Firmung: „Adulti deberent prius peccata

[1]) Prop. damn. 31. 32. 33. 70. und besonders 71. (Denzinger-Bannwart, n. 1031. 1032. 1033. 1070. 1071.). Der verurteilte Satz 71 lautet: „Per contritionem etiam cum caritate perfecta et cum voto suscipiendi sacramentum coniunctam, non remittitur crimen, extra casum necessitatis aut martyrii, sine actuali susceptione sacramenti."

confiteri, et postea confirmari, vel saltem de mortalibus, si in ea inciderint, conterantur.“ Allein erstens ist es überhaupt ein mißliches Beginnen, aus einer gelegentlichen Rubrik unserer liturgischen Bücher ein entscheidendes Argument für eine derartige These ableiten zu wollen; zweitens finden wir, daß vielmehr gerade unsere Anschauung der zitierten Rubrik zugrunde liegt, indem sie besagt: die Erwachsenen sollten an und für sich zuvor beichten, wenn nicht, müssen sie wenigstens eine vollkommene Reue erwecken, d. h. die Rubrik steht durchaus nicht auf dem Standpunkte der einfachen Disjunktion im Sinne von Vasquez und Lugo; endlich handelt die in Rede stehende Instruktion von der Firmung, welches Sakrament zu gleicher Zeit vielen gespendet zu werden pflegt, zumal gelegentlich der bischöflichen Visitationsreisen, und insbesondere bei diesem in alter Zeit[1]) leider ziemlich selten gebotenen Anlasse kann sich gar wohl eine so bedeutende Zahl von Firmlingen einfinden, daß die vorhandene Seelsorgsgeistlichkeit nicht imstande ist, ihnen allen die Beichte abzunehmen, und daher mancher Firmling tatsächlich das Bußsakrament nicht in re empfangen kann. Uebrigens möchten wir unsere Gegner fragen, ob sie das Vorgehen eines Pfarrers billigen würden, der ganz im Sinne ihrer Theorie, seinen Firmlingen[2]) sagte, es stehe ihnen frei, entweder zu beichten oder eine vollkommene Reue zu erwecken?

3. Wenn somit die Rechtfertigung des getauften Sünders an den ernstlichen Sakramentswillen geknüpft ist, dergestalt, daß unter den oben angegebenen Voraussetzungen (Kenntnis des Sakramentes und erkannte Gelegenheit des Empfanges) die rechtfertigende Reue einen Sakramentswillen einschließen muß, der an und für sich zum wirklichen Empfange des Sakramentes führt, so entsteht nun die weitere Frage, welche opportunitas vorliegen müsse, um die Notwendigkeit eines solchen Willens herbeizuführen. Auf diese Frage ist selbstverständlich zu antworten: die Gelegenheit muß eine solche sein, daß ihre wissentliche Vernachlässigung eben in dem Mangel des ernstlichen Sakramentswillens ihren psychologischen Grund hätte. Stehen also hic et nunc dem wirklichen Empfange des Sakramentes derartige Hindernisse oder Schwierigkeiten entgegen, daß deren Nichtüberwindung noch mit einem ernstlichen und aufrichtigen Willen des Sakramentes vereinbar ist, so kann der Sünder zur Rechtfertigung gelangen, auch ohne den Willen, das Sakrament hic et nunc zu empfangen; seine Reue schließt in diesem Falle den Willen ein, das Sakrament zu empfangen, wenn sich die Gelegenheit dazu böte, d. h. er ist kraft seiner Reue so gestimmt,

---

[1]) Das Pontifikale ist von Klemens VIII. und Urban VIII. herausgegeben, von Benedikt XIV. revidiert. — [2]) „Adulti“ im theologischen Sinne sind alle, welche den Vernunftgebrauch erlangt haben, und daher in schwere Sünden fallen konnten, d. h. konkret gesprochen nach der heutigen Disziplin fast alle unsere Firmlinge.

daß er, soferne nur eine als solche erkannte Beichtgelegenheit vorhanden wäre, ipso facto auch bereit wäre, sie zu benützen. Im Falle eines derartigen Hindernisses verlangen wir also keineswegs, daß das Votum den möglichst baldigen Empfang des Sakramentes zum Gegenstande habe[1]): wir verlangen das Votum des Sakramentes eben nur, insoweit es die aufrichtige und ernstliche Anerkennung des heilsnotwendigen Sakramentes in dem Augenblicke in sich schließt, da der Sünder die Rechtfertigung erlangen will; psychologisch wird allerdings die erwähnte Stimmung zugleich mit der Erkenntnis der augenblicklichen Unmöglichkeit zu dem weiteren Entschlusse führen, das Sakrament bei nächster Gelegenheit zu empfangen; doch das hat mit unserer Frage an sich nichts zu tun. – Im einzelnen Falle zu entscheiden, ob ein ernstlicher Sakramentswille mit der Nichtüberwindung eines konkreten Hindernisses noch bestehen könne, oder aber durch die Außerachtlassung einer bestimmten Gelegenheit bereits als illusorisch gebrandmarkt sei, das ist allerdings wie in sovielen moralischen Dingen nicht immer leicht; es gibt da offenbar ein Gebiet, wo die Grenzlinie nicht scharf gezogen werden kann, sowie ja auch z. B. die Materie der schweren und läßlichen Sünde einer mathematischen Abgrenzung nicht zugänglich ist. Sicherlich spielen im konkreten Falle die Lage und die Auffassung des Sünders die Hauptrolle, indem ihm subjektiv ein Hindernis als bedeutend erscheinen kann, das objektiv nicht so belangreich wäre.

4. Und nun kehren wir zum eingangs gestellten Problem zurück: wenn jemand nach Maßgabe des Gesagten durch die Reue ohne wirklichen Empfang des Sakramentes gerechtfertigt worden ist, in welchem Sinne bleibt für ihn trotzdem nicht nur die necessitas praecepti, sondern auch eine wahre necessitas medii des Sakramentes re suscepti bestehen? Wir antworten: a) Nach den Quellen der Offenbarung kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die durch eine wahre contritio erlangte Rechtfertigung in jedem Falle eine absolute, nicht an die Bedingung des nachherigen Sakramentsempfanges geknüpfte ist (so daß bei schuldbarem Nichtempfange des Sakramentes die Sünden wiederaufleben würden): eine bedingte Sündennachlassung gibt es, wenigstens in der gegenwärtigen Heilsordnung, überhaupt nicht. Es ist aber gerade deshalb keine befriedigende Lösung der Frage, mit Suarez, Billot und anderen Auktoren zu sagen, die Sündennachlassung sei in der Reue eben nur „sub sponsione“ des Sakramentes, d. h. gleichsam in Kraft eines Gott gegebenen Versprechens erteilt worden; zudem geht eine in der Natur der Sache begründete Notwendigkeit, wie es die necessitas medii ist, jeder menschlicherseits übernommenen Verpflichtung

[1]) Selbstverständlich ist immer nur von dem Sünder die Rede, welcher das Sakrament kennt und daran denkt; wo diese Bedingungen fehlen, ist natürlich ein votum explicitum überhaupt nicht möglich und daher auch nicht erfordert.

voraus, und wird nicht erst durch sie wirksam. b) Ebensowenig wird die Frage befriedigend gelöst mit der Antwort, daß die schuldbare Unterlassung des Sakramentsempfanges eine neue schwere Sünde herbeiführe; denn es handelt sich ja darum, die necessitas medii des Sakramentes in Ansehung der früheren Sünden zu erklären; und außerdem sieht man sich mit dieser Antwort vor die weitere Frage gestellt, warum denn die Unterlassung des Sakramentsempfanges eine neue schwere Sünde bedeute, eine Frage, welche durch den Hinweis auf das Gebot nicht gelöst, sondern auf ein ganz anderes Gebiet verschoben wird. c) Es ist somit zu sagen: Da der wirkliche Empfang des Sakramentes kraft der Einsetzung heilsnotwendiges Mittel ist, und diese seine objektive Stellung durch die Reue nicht einbüßt, so entsteht in dem Moment, da ein getaufter Mensch eine schwere Sünde begeht, von selbst eine objektive Exigenz des Sakramentsempfanges; kraft derselben muß das eventuell eintretende Ersatzmittel der vollkommenen Reue durch das Votum (saltem implicitum) auf das Sakrament als auf ihr Ziel hingeordnet sein; und diese Exigenz kommt erst dann zur Ruhe, wenn das Ziel erreicht, wenn das Sakrament wirklich empfangen ist, wenn der Sünder das notwendige Mittel, welches anzuwenden er den ernstlichen Willen haben mußte, auch tatsächlich als solches anerkannt hat. — Obwohl also in dem Falle der bereits durch vollkommene Reue erfolgten Rechtfertigung das Sakrament nicht mehr notwendig ist zur Vergebung der bereuten Sünden, ist und bleibt es notwendig als das in der gegenwärtigen Heilsordnung objektiv angeordnete eigentliche und definitive Mittel der Gnade, welches als solches durch den wirklichen Empfang anzuerkennen der Sünder auch abgesehen von jedem positiven Gebote gehalten ist, wenn er sein ewiges Heil erlangen will: ebenso wie z. B. ein Häretiker, der zur Erkenntnis der wahren Kirche gekommen ist, auch ganz abgesehen von jedem Gebote und auch wenn er im Stande der Gnade ist, doch durch den wirklichen Eintritt in die Kirche der von Christus objektiv gegebenen Ordnung genügen muß. Dazu kommt noch der richterliche Charakter des neutestamentlichen Bußinstitutes, wodurch die schwere Sünde eines Getauften zu einer Rechtssache wird, welche nicht mehr durch einen rein privaten Akt des Sünders, sondern nur durch den Richterspruch des Bußgerichtes endgültig beigelegt werden kann. — Wenn somit der getaufte Sünder, der bereits durch eine vollkommene Reue die Rechtfertigung erlangt hat, hinterher den Empfang des Sakramentes selbst in einer solchen Weise verabsäumt, daß eine schwere Mißachtung der von Christus eingesetzten Ordnung vorliegt, so versündigt er sich, auch abgesehen von jedem positiven Gebote, schwer gegen sein Seelenheil und geht der Gnade verlustig. Wann eine solche schwere Mißachtung der necessitas medii des Sakramentes vorliege, ist freilich im einzelnen Falle wiederum nicht leicht zu bestimmen, doch

sind jedenfalls zwei Sätze sicher: erstens, eine schwere Versündigung gegen die göttliche Ordnung wäre es, wenn sich der Sünder wissentlich dem Sakramente überhaupt entziehen wollte, was mindestens dann der Fall wäre, wenn er (obwohl schon durch die Reue gerechtfertigt) auch in erkannter Todesgefahr das Sakrament in re nicht empfangen wollte: und daraus resultiert die von allen Theologen anerkannte necessitas praecepti divini; zweitens, mit der Erfüllung des kirchlichen Gebotes leistet der durch die Reue gerechtfertigte Sünder unter den oben dargelegten Voraussetzungen auch der necessitas medii des Sakramentes Genüge.

Aus dem Ganzen aber ergibt sich der praktische Schluß: Wenn man in Katechese und Predigt die vollkommene Reue behandelt — ein gewiß ebenso wichtiges als nützliches Thema — so stelle man dieselbe nicht als Mittel der Rechtfertigung einfach in die gleiche Linie mit dem Bußsakramente; dadurch würde man, da die Beicht der gefallenen menschlichen Natur ohnehin wenig zusagt, nur zu leicht den Eindruck erwecken, als ob es der Sünder in der Hand hätte, nach Belieben auch ohne Beichte gerechtfertigt und gerettet zu werden, d. h. man würde damit indirekt der protestantischen Anschauung Vorschub leisten, welche gewisse „aufgeklärte" Katholiken, wenn sie zur Aussöhnung mit Gott durch Empfang der Sakramente gemahnt werden, in die Worte kleiden: Das mache ich mit meinem Herrgott allein ab, dazu brauche ich keinen Priester!

Die thomistisch-skotistische Kontroverse und die Absolution der Bewußtlosen.

Vom pastorellen Standpunkt aus beleuchtet.

Von Prof. Dr. Johann Göllner in Linz.

Seit dem 13. Jahrhundert besteht eine bisher nicht endgültig geklärte dogmatische Kontroverse über die Bedeutung der actus poenitentis (Reue, Beichte, Genugtuung) beim Empfang des Bußsakramentes. Der heilige Thomas von Aquin sieht in den genannten Akten eine eigentliche sakramentale Materie: materia proxima huius sacramenti sunt actus poenitentis[1]); nur wird in diesem Sakramente die Materie nicht wie in anderen Sakramenten durch eine körperliche Sache, sondern wie im Sakrament der Ehe durch eine sinnlich wahrnehmbare Handlung gebildet.[2]) Im Anschluß an den heiligen Thomas (mit fast wörtlicher Wiederholung aus dem Opusc. 5 de articulis fidei et eccl. sacram.[3]) lehrt das Dekret

[1]) S. th. 3. p. qu. 84. art. 2. — [2]) l. c. art. 1 ad 1: In illis sacramentis, quae habent effectum correspondentem humanis actibus, ipsi actus humani sensibiles sunt loco materiae, ut accidit in poenitentia et matrimonio. — [3]) Quartum sacramentum est poenitentia, cujus quasi materia sunt actus poenitentis, qui dicuntur tres poenitentiae partes.

Eugen IV. pro Armenis: „Quartum sacramentum est poenitentia, cuius quasi materia sunt actus poenitentis, qui in tres distinguuntur partes."[1]) Das Tridentinum wiederholt wörtlich: „Sunt autem quasi materia huius sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe contritio, confessio, satisfactio. Qui quatenus in poenitente ad integritatem sacramenti ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, hac ratione poenitentiae partes dicuntur (Sess. 14 c. 3)."[2]) Der entsprechende Can. 4. besagt: „Si quis negaverit, ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in poenitente quasi materiam sacramenti poenitentiae, videl. contritionem, confessionem et satisfactionem, quae tres poenitentiae partes dicuntur . . .: A. S."[3]) Daß der Ausdruck quasi materia nicht im Sinne einer uneigentlichen, nur tropisch so genannten Materie zu verstehen sei, ersieht man am besten aus der Erklärung des Catechismus Romanus (p. II. c. 5. n. 13): „Neque vero hi actus quasi materia a sancta synodo appellantur, quia verae materiae rationem non habeant, sed quia eius generis materia non sint, quae extrinsecus adhibeatur, ut aqua in baptismo et chrisma in confirmatione." Eine weitere Bestätigung der thomistischen Auffassung kann man mit Recht in den Worten des Tridentinum (Sess. 14 c. 3) finden, denen zufolge die Kraft des Sakramentes vornehmlich in der Form gelegen ist: „docet praeterea sancta Synodus, sacramenti poenitentiae formam, in qua praecipue ipsius vis sita est, in . . . ministri verbis positam esse."[4]) Die sakramentale Kraft liegt also zwar vornehmlich, aber doch nicht ausschließlich in der Absolutionsformel; also kommt die sakramentale Wirkung auch noch durch ein anderes Moment zustande; darunter kann aber nur die Materie im eigentlichen Sinne verstanden sein: denn wie das Decretum pro Armenis ausdrücklich sagt, ist zum Zustandekommen eines Sakramentes außer der Form und Intention (des Spenders) auch die Materie erforderlich, bei deren Mangel die Gültigkeit eines Sakramentes sofort in Abrede gestellt werden müßte: „Omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia: quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum."[5]) Wo anders als in den actus poenitentis soll diese Materie gesucht werden? Will man endlich die thomistische Sentenz innerlich begründen, so kann mit vollem Grunde das Wesen des Gerichtes geltend gemacht werden. Dazu sind nämlich ganz gewiß als wesentlich konstitutive Momente erforderlich: Anklage, Verteidigung, Zeugen

[1]) Denzinger-Bannwart ench. 699 (594). — [2]) l. c. 896 (776). — [3]) l. c. 914. — [4]) l. c. 896 (776). — [5]) l. c. 695 (590).

schaft. Während sich beim weltlichen Gerichte diese drei gerichtlichen Akte in der Regel auf drei Personen (Kläger, Advokat, Zeuge) verteilen, fallen sie beim Bußgerichte notwendig bei ein und derselben Person des Pönitenten zusammen und liegen offenbar in der confessio dolorosa. Wesentlich konstitutives Element eines Sakramentes ist aber außer der Form (und Intention) nur die Materie; das Wort des heiligen Augustin: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum[1]) — gilt auch umgekehrt: accedit elementum (materia) ad verbum (= forma) et fit sacramentum. Die genannten Akte des Pönitenten können aber offenbar nur im Sinne der Materie als wesentlich konstitutive Elemente des Bußsakramentes gelten.

„Dieser (thomistischen) Auffassung folgen nicht nur alle Thomisten, wie z. B. Gonet und Billuart, sondern auch fast sämtliche Jesuitentheologen, wie z. B. die Kardinäle Bellarmin und Toletus, Suarez, De Lugo, Ch. Pesch, Tepe usw., ja sogar einzelne Skotisten, wie Mastrius und Brankatus de Laurea."[2])

Dieser Auffassung steht mehr formell als sachlich gegenüber die skotistische Theorie, die der berühmte Franziskanertheolog und scharfsinnige Kritiker des heiligen Thomas, Duns Scotus, im Anschluß an seinen großen Ordensgenossen, den heiligen Bonaventura (4. dist. 17. p. 2. art. 1. qu. 3), in die Worte kleidet: „Ista tria (scil. contritio, confessio, satisfactio) nullo modo sunt partes sacramenti, quia ponitentiae sacramentum est illa absolutio facta certis verbis. Huius autem nulla pars est contritio . . . neque confessio . . . neque satisfactio . . . Haec tamen tria ad sacramentum poenitentiae ad hoc. ut digne recipiatur, requiruntur vel praevia vel sequentia."[3]) Die eigentliche materia (proxima) liegt also nach Skotus in den Absolutionsworten, insofern sie einen äußeren, sinnenfälligen Ritus (Klang von Worten) darstellen; die ihnen anhaftende Bedeutung erhebt sie sodann zur sakramentalen Form. Die Akte des Pönitenten haben nur die Bedeutung einer Dispositon zum würdigen Empfang, höchstens die Bedeutung einer conditio sine qua non auch zum gültigen Empfang des Bußsakramentes. Fragt man, ob diese Akte des Pönitenten in irgend einer Weise auch sinnfälliger Natur sein müssen, so bejahen dies namentlich die älteren Skotisten[4]) mit dem Hinweis darauf, daß die Natur des Bußgerichtes ein (reumütiges) Sündenbekenntnis erfordert; neuere, namentlich P. Ant. Ballerini[5]) verneinen es — und wie uns scheint, in konsequenter Durchführung des skotistischen Grundgedankens; bilden nämlich die Akte des Pönitenten nicht die konstitutiv-wesentliche Materie des notwendig sinnenfälligen Sa-

[1]) tract. 80. in Jo. n. 3. — [2]) Pohle, Dogmatik, III[1], S. 421. — [3]) In 4. dist. 16. qu 1. n. 7. — [4]) Bosco, Sporer, Holzmann, Andreas Vega, Hiquäus, Henno (bei Tepe, instit. theol. IV, S. 412 ff.). — [5]) Ballerini-Palmieri, op. theol. mor. V n. 9.

kramentes, sondern nur eine erforderliche Vorbedingung im Sinne einer innerlichen Disposition, so ist wahrlich nicht einzusehen, warum sie auch nur irgendwie in einer sinnfälligen Erscheinung sich kundgeben sollen; denn nur die sakramentalen Elemente verlangen dies, damit ein signum sensibile zustande komme.

Wie Kardinal Sforza Pallavicini S. J. in seiner Geschichte des Konzils von Trient ausdrücklich erwähnt, wurde die obschwebende Kontroverse absichtlich nicht entschieden, sondern in der vorerwähnten dogmatischen Fassung belassen: „Nec parum disceptatum, qua ratione actus poenitentis declarandi essent partes sacramenti, nihil ob id perstricta Scoti sententia, cui neque pariter officere voluerat Synodus Florentina; ac postremo ea ratio fuit adhibita, quae habetur in capite tertio doctrinae et in canone quarto.“ [1])

Die Skotisten suchen ihre Anschauung durch die Autorität des Tridentinum geradezu zu stützen; es bezeichnet ja die genannten Akte nur als quasi materia, nur als partes poenitentiae (= Bußfertigkeit), nicht als partes sacramenti; für letzteres bilden sie nach dem Wortlaut des Konzils höchstens partes integrantes: auch kann der Ausdruck materia ebensogut die materia circa quam (= materia remota) als die materia ex qua (= pars essentialis sacramenti) bedeuten.

In seiner Epikrise der beiden Anschauungen kommt Pohle[2]) zu dem Ergebnis: „Wägt man beide Theorien nach dem Gewicht ihrer Gründe gegeneinander ab, so kommt man zum Ergebnis, daß keine auf theologische Gewißheit Anspruch erheben kann, solange das kirchliche Lehramt nicht deutlicher als bisher eine authentische Erklärung erläßt. Somit wird der unparteiische Theologe der thomistischen, wie der skotistischen Auffassung das Recht wahren, innerhalb der Wahrscheinlichkeitsgrenzen, worin sie sich bewegen, auch fürderhin sich Ansehen und Geltung zu verschaffen ... Richten wir den vergleichenden Blick auf die inneren Gründe selbst, welche von beiden Schulen in geschickter, oft scharfsinniger Weise formuliert werden, so scheint es uns vom dogmatischen Standpunkte aus zweifellos, daß der thomistischen Auffassung die Palme gebührt ... Aus allem ergibt sich das Fazit, daß das Zünglein der Wage sich entschieden auf die Seite der thomistischen Doktrin hinabneigt und zwar so stark, daß die skotistische mit der Zeit aus den Schulen zu verschwinden droht.“ Man versteht auch den Wunsch des P. Palmieri[3]): Res eo adducta est, ut facile cuilibet desiderium suboriatur alicuius authenticae declarationis.

So theoretisch und spekulativ nun auch die erörterte Kontroverse auf den ersten Blick scheinen mag, so bedeutungsvoll ist sie

---

[1]) l. c. 12 c. 10 n. 27 (ad a. 1551). — [2]) Dogm. III[1] S. 424. — [3]) l. c. S. 213.

immerhin auf dem Gebiete der praktischen Sakramentenspendung, wenn der Empfänger des Sakramentes entweder in den Zustand der Bewußtlosigkeit verfallen oder sonst außerstande ist, ein äußeres, sinnenfälliges Zeichen seiner inneren reumütigen Gesinnung an den Tag zu legen.

Allerdings vom Standpunkt der jüngeren Skotistenschule aus besteht keine erhebliche Schwierigkeit. Denn wenn die Intention des Schwerkranken, sei es als aktuell (oder virtuell) kundgegeben, sei es als habituell fortbestehend, erwiesen ist oder mit einiger vernünftiger Wahrscheinlichkeit feststeht, kann an der (bedingt) erteilten Absolution, was den valor anlangt, kein Zweifel bestehen: die actus poenitentis bilden ja nach dieser Anschauung weder eine eigentliche Materie noch brauchen sie überhaupt in sinnlich wahrnehmbarer Weise kundgegeben zu sein; sie sind und bleiben eine rein innerliche Disposition, deren Vorhandensein im allgemeinen, namentlich bei Schwerkranken, leicht angenommen werden kann. Schwieriger gestaltet sich die Lösung im Sinne der älteren Skotistenschule, die wenigstens eine äußerliche Kundgebung der inneren Dispositionsakte verlangt; wie kann man aber bei einem vollständig Bewußtlosen, bei einem, der ganz regungslos daliegt, eine solche manifestatio doloris vernünftiger Weise annehmen? Wenigstens für den Fall, daß der Betreffende nicht unmittelbar vor dem Zustand der Bewußtlosigkeit ein diesbezügliches Zeichen gegeben, z. B. selbst nach dem Priester verlangt hat, scheint keinerlei Berechtigung für diese Annahme vorzuliegen. Wenn von mancher Seite versucht wurde, in einzelnen Fällen aus den schmerzhaften Bewegungen, Zuckungen, Blicken und Seufzern eines mit dem Tode Ringenden eine solche manifestatio doloris „herauszukonstruieren", so kann dagegen geltend gemacht werden, daß es immerhin auch eine Anzahl von Fällen gibt, in denen selbst diese scheinbaren Zeichen von Reue vollkommen fehlen, anderseits scheint es in sich unhaltbar, solche physische Reaktions- und Reflexbewegungen im Sinne psychischer Zeichen umzudeuten: zunächst und ihrer ganzen Natur nach sind sie doch nichts anderes als bloße Aeußerungen sinnlicher, somatischer Unlustgefühle und nichts berechtigt, darin Aeußerungen innerer Reuegesinnung zu erblicken; die bloße Möglichkeit darf auch bei der Sakramentenspendung nicht mit der Wahrscheinlichkeit verwechselt werden. Noch mehr scheint die Schwierigkeit zu wachsen, wenn der thomistischen Auffassung zufolge eine manifestatio externa doloris auch für die gültige Absolution eines solchen Bewußtlosen erforderlich ist: und daran kann nicht gezweifelt werden, wenn die actus poenitentis wirklich als eigentliche Materie des Bußsakramentes zu gelten haben; denn leichter läßt es sich (im Sinne der jüngeren Skotistenschule) begreifen, daß auf diese manifestatio externa überhaupt verzichtet werden kann, falls es sich dabei eben nur um eine innere Disposition handelt, als daß man an einer materia

vera festhält und gleichzeitig auf den sinnenfälligen Charakter derselben verzichtet; denn eine materia sacramentalis insensibilis ist ein innerer Widerspruch mit dem signum sensibile. Tatsächlich zog denn auch die (ältere) thomistische Auffassung diesen Schluß und noch zu Lebzeiten des bekannten Theologen Franz de Lugo S. J. († 1652) galt der strengere Grundsatz: non posse conferri absolutionem sacerdotalem nisi ex parte poenitentis praecedat saltem petitio seu desiderium confitendi.[1]) Die gegenwärtige, nunmehr über zwei Jahrhunderte geübte Praxis scheint denn auch auf den ersten Blick nur unter Zugrundelegung der skotistischen Doktrin ihre innere Berechtigung und theologische Erklärung zu finden; allerdings ist man versucht, namentlich in der jüngeren skotistischen Auffassung ein der kirchlichen Praxis mehr angepaßtes Argument, wenn nicht gar ein argumentum ad hoc, zu erblicken!

Es wäre indes unzulässig, wegen scheinbarer Schwierigkeiten, die die Praxis nahelegt, die in sich sehr wahrscheinliche thomistische Theorie einfach aufzugeben und die gegenteilige skotistische Theorie zu akzeptieren. Zunächst bietet auch die Theorie der älteren Skotistenschule in dieser Beziehung keinen erheblichen Vorsprung vor der thomistischen Auffassung: denn beide verlangen eine äußere, sinnenfällige Kundgebung der inneren reumütigen Gesinnung: ob letztere als Materie oder als bloße conditio aufgefaßt wird, verringert die Schwierigkeit nicht im geringsten. Sodann läßt sich die thomistische Doktrin mit der kirchlichen Praxis ebensogut wie die ältere skotistische Theorie vereinbaren.

Daß man eine manifestatio doloris, ein desiderium confessionis entschieden annehmen müsse, wenn der jetzt Bewußtlose vorher ausdrücklich nach dem Priester begehrt hat, ist klar. Liegt aber dies nicht vor, so muß man wohl unseres Erachtens darauf verzichten, im Zustande der Bewußtlosigkeit selbst nach irgend einem wahrscheinlichen Zeichen zu suchen, aus dem eine materia vere sensibilis nicht so sehr herausgefunden, als vielmehr künstlich herauskonstruiert werden könnte. Es liegt aber auch gar keine Notwendigkeit vor, sich gerade auf das längere oder kürzere Stadium der Bewußtlosigkeit zu beschränken; vielleicht lassen sich schon vor Eintritt desselben die nötigen Elemente feststellen, die in ihrer moralischen Einheit eine wirkliche materia sensibilis bilden, so daß die Gültigkeit der Absolution im Zustande der Bewußtlosigkeit keine unüberwindliche Schwierigkeit mehr bietet.

Nehmen wir zunächst den Fall, wo es sich um plötzlich eingetretene Bewußtlosigkeit eines braven Katholiken handelt, der bis zu diesem Augenblick ein wahrhaft frommes, erbauliches Leben geführt hat. Wir wollen nicht das Hauptgewicht legen auf die

[1]) De poenit. disp. 17 sect. 3. n. 19.

immerhin sinnenfällige Tatsache, daß er durch das signum sensibile baptismi mit der Kirche, einer societas visibilis, in äußeren Verband getreten und darin bis zu diesem Augenblick gelebt hat; denn diese Tatsache, für sich allein genommen, bietet wahrlich nicht mehr als eine bloße conditio absolutionis validae, die immerhin ihrer ganzen Natur nach eine conditio sensibilis (= externe manifestata) ist; aber in ihr, wenn auch nur virtuell, die Akte des Pönitenten, die dolorosa confessio, zu erblicken, geht nicht an und reicht zur Erklärung einer materia sensibilis proxima nicht hin. Wohl aber bildet diese, bis zum Eintritt der Bewußtlosigkeit freiwillig fortgesetzte und festgehaltene Tatsache das sichere und unerläßliche Substrat für jene weiteren Momente, die zum mindesten virtuell, wenn nicht formell und aktuell eine wahre Materie in sich bergen. Was zunächst die Intention, das Bußsakrament zu empfangen, anlangt, genügt die intentio habitualis. Ist nun der Bewußtlose ein wahrhaft frommer Christ gewesen, so läßt sich das Vorhandensein einer solchen kaum in Abrede stellen. Sicher hatte ein solcher zum mindesten den festen habituellen Willen, jene praecepta divina et ecclesiastica zu erfüllen, die bei herannahender Todesgefahr sub gravi verpflichten; dazu zählt aber an erster Stelle das praeceptum divinum confessionis in periculo mortis. Es mag sein, daß er diese Intention nicht gerade explicite und formaliter erweckt hatte, was übrigens bei keinem Sakrament zum gültigen Empfang erforderlich ist; aber jedenfalls liegen eine Reihe von psychischen und moralischen Tatsachen vor, in denen dieses desiderium confessionis virtualiter (habitualiter) et implicite enthalten ist.

Nicht nur einmal, sondern oftmals, vielleicht täglich war der ernste, sehnliche Wunsch nach einer glücklichen Sterbestunde vorangegangen; darin war aber gewiß vor allem der Wunsch enthalten, dem Willen Gottes und dem Wunsch der Kirche gemäß unter priesterlichem Beistande zu sterben, d. h. die Sterbesakramente zu empfangen, auch für den Fall, daß keine schwere Sünde vorliegen sollte. Jedes andächtige Ave Maria („jetzt und in der Stunde unseres Absterbens"); die oft gestellte Bitte in der Allerheiligenlitanei: a subitanea et improvisa morte, libera nos Domine; die zahlreich verrichteten „Gebete um eine glückliche Sterbestunde", wie sie jedes Gebetbuch bei Meß- und Kommunionandachten in mehr oder minder großer Ausführlichkeit enthält; viele Stoß- und Ablaßgebete („Jesus, Maria, Josef! stehet mir bei im letzten Todeskampfe"); die Verehrung besonderer Sterbepatrone (Josef, Barbara); besondere Andachtsübungen (Kreuzweg, monatliche Vorbereitung auf einen guten Tod) und kirchliche Feierlichkeiten (Allerseelenmonat, Karwoche, Leichenbegängnis, Missionen, Predigten über die letzten Dinge, besonders den Tod, das Gebetläuten am Donnerstag und Freitag, das Läuten des Zügenglöckleins und ähnliches), die den Ernst der Todesstunde verkünden, die Seele im

Innerſten ergreifen und in ihr wie von ſelbſt reumütige Geſinnung wecken: müſſen dieſe und ähnliche religiöſe Anläſſe nicht immer und immer wieder in der wahrhaft chriſtlichen Seele den ſehnlichen Wunſch entflammen: „Wenn ich nur in meiner Todesſtunde das große, unſchätzbare Glück hätte, unter prieſterlichem Beiſtand zu ſterben, noch ein letztesmal eine reumütige Beichte abzulegen und ſo wahrhaft chriſtlich zu ſterben!“ Und da alle die genannten religiöſen Akte eine mehr oder minder deutliche Beziehung auf die Sterbeſtunde erkennen laſſen, können ſie nicht nur als ein unbeſtimmtes, vages desiderium sacramentorum gefaßt werden, ſondern geradezu als ein desiderium virtuale confessionis in periculo mortis, ſo daß die Intention, ein beſtimmtes Sakrament (die absolutio in periculo mortis) zu empfangen, vorliegt.

Gehen wir einen Schritt weiter. Welchen inneren Sinn und endgültigen Zweck hat denn überhaupt eine wahrhaft chriſtliche Lebensführung? Welch höherer Kunſt dient denn die Kunſt, chriſtlich zu leben? Zielt nicht alles im chriſtlichen Tugendleben mehr oder minder bewußt auf einen chriſtlichen Tod? Das chriſtliche Tugendleben hat ſchließlich doch nur dann einen wahren, praktiſchen Wert, wenn es durch einen chriſtlichen Tod gekrönt wird. Dieſes desiderium mortis christianae ſchließt aber gewiß vor allem den weſentlichen Wunſch in ſich, in der Gnade Gottes zu ſterben, alſo jedenfalls die eventuell verlorene Gnade wieder zu erlangen. Wenn nun dies auch die contritio perfecta bewerkſtelligen kann, ſo iſt immerhin in letzterer das desiderium et votum virtuale sacramenti (confessionis) enthalten; um ſo mehr als eben in periculo mortis der Empfang des Bußſakramentes, wenn möglich in re, kraft des praeceptum divinum drängt. Aber ein wahrhaft frommer Chriſt hat gewiß auch den Wunſch, die Sterbeſakramente zu empfangen, wenn er ſich im Stande der Gnade befindet und demnach ein praeceptum divinum confessionis nicht vorliegt: er will ja in der ſicherſten Weiſe ſterben und ein möglichſt großes augmentum gratiae ſich noch im letzten Augenblick ſichern. Man kann daher dem gelehrten Papſte Benedikt XIV. nur beiſtimmen, wenn er in den vorausgegangenen chriſtlichen Tugendakten, namentlich in dem öfteren Empfang der heiligen Sakramente, ebenſoviele Willensäußerungen erblickt, der Betreffende wolle auch, ja ganz vorzüglich in periculo mortis die Abſolution empfangen: „Circa alios vero, qui repentino mortis casu correpti, nullum poenitentiae signum dare valent, censuere communiter antiqui theologi multique adhuc censent, dandam illis non esse absolutionem ob defectum actuum poenitentis, qui requiruntur ut proxima sacramenti materia ... Dandam tamen esse illis absolutionem, modo christiane vixisse et sacramenta frequentasse constet, docuit celebris Joannes Morinus[1]) hac

[1]) Oratorianer (Konvertit † 1659) und Verfaſſer des für die Geſchichte der Bußdisziplin grundlegenden Werkes: Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae.

ratione: quia jam receptum est, ut absolvatur poenitens, de quo testificantur adstantes, confessionem verbo aut signis postulasse ante confessarii adventum: ergo similiter vel a fortiori absolvendus is, de cuius voluntate suscipiendi sacramenta in mortis articulo tot sunt testimonia, quot actus christianarum virtutum et susceptiones eorumdem in vita sacramentorum.“[1])

Daß also in einem wahrhaft christlichen Leben eine vera intentio sacramentalis vorliegt, kann wohl nicht bezweifelt werden. Die Intention genügt nun allerdings zum bloßen Empfang eines Sakramentes, aber an und für sich noch nicht zum Empfang des Bußsakramentes; denn einerseits müssen im Sinne der thomistischen und auch der älteren skotistischen Anschauung die vorgenannten religiösen Akte, aus denen die intentio suscipiendi sacramenti erschlossen wird, einen sinnenfälligen Charakter tragen, anderseits müssen sich gerade die zum Empfang des Bußsakramentes erforderlichen drei Akte: contritio, confessio, satisfactio (= dolorosa confessio) in denselben nachweisen lassen. Was den sinnenfälligen Charakter anlangt, dürfte kaum eine erhebliche Schwierigkeit bestehen. Sinnenfällig ist nicht nur die äußerlich vollzogene und dokumentierte Zugehörigkeit zur Kirche, die freilich nur als conditio sine qua non in Betracht kommt; sinnenfällig sind auch die vorgenannten religiösen Akte, da sie teils in mündlichen Aeußerungen, teils in anderen sinnenfälligen Handlungen bestanden und zwar auch hinsichtlich ihrer Beziehung zum periculum mortis: denn wie schon früher bemerkt, sind sie sämtlich äußere Kundgebungen des inneren Willens, christlich zu sterben; so wurden sie von den Betreffenden selbst aufgefaßt, aber auch andere sahen darin tatsächlich den Willen dokumentiert, eines christlichen Todes zu sterben. Unmittelbar und formell waren es zwar bloß sinnenfällige Akte bestimmter christlicher Tugenden, mittelbar und virtuell aber trugen sie auch den Charakter einer entfernteren Vorbereitung und Disposition zu einem christlichen Tod; die Tugend ist ja nicht im Sinne Kants ethischer Selbstzweck, sondern ethisches Mittel, um den eigentlichen, letzten Zweck des menschlichen Lebens zu erreichen: für das Diesseits ist dieser Zweck unmittelbar in einem christlichen Tode zu suchen, auf den eo ipso die Erreichung des letzten Zieles im Jenseits folgt. Diese Auffassung des christlichen Tugendlebens als einer virtuellen Vorbereitung auf einen christlichen Tod drückt in bekannter Prägnanz Thomas von Kempen aus (Imit. Chr. I. 23): „Sic te in omni facto et cogitatu deberes tenere, quasi statim esses moriturus . . . Beatus, qui horam mortis suae semper ante oculos habet et ad moriendum se quotidie disponit . . . Cum mane fuerit, puta te ad vesperum non perventurum . . .

[1]) Ben. XIV. de syn. dioec. l. 7. c. 15. n. 9. Lehmkuhl (theol. mor. II[10] n. 514) findet in diesen Worten quandam exaggerationem!

Semper taliter vive, ut numquam imparatum te mors inveniat.“ Die christliche Lebensführung ist ja schließlich nichts anderes als eine stete Befolgung der Mahnworte des Herrn: „Vigilate ergo, quia nescitis qua hora Dominus vester venturus sit“ (Mt. 24, 42). Wo ist in Wirklichkeit der fromme Christ, der nicht oft und oft im Leben seinen christlichen Werken und Tugenden diese Beziehung zu einer „glücklichen“ Sterbestunde gegeben? Geschah es nicht immer in direktem und reflexem Bewußtsein, so doch in indirektem und virtuellem, wenigstens aber in habituellem: letzteres reicht zum gültigen Empfang des Sakramentes aus.

Insofern es sich also nur darum handelt, in dem vorausgegangenen christlichen Leben eine sinnenfällige Kundgebung des Wunsches (intentio) nach einem christlichen Tode zu finden, dürfte kaum eine erhebliche Schwierigkeit bestehen. Schwieriger gestaltet sich auf den ersten Blick die zweite, bereits oben angedeutete Frage: Sind in den vorausgegangenen christlichen Tugendakten, ihren sinnenfälligen Charakter und ihre wenigstens habituelle Beziehung zum Tod vorausgesetzt, auch die drei genannten actus poenitentis erkennbar, so daß eine materia proxima im thomistischen Sinne erkennbar ist? Die satisfactio kann füglich unbeachtet bleiben; denn sie ist wesentlich in der contritio eingeschlossen als voluntas acceptandi et implendi satisfactionem. Die confessio (= Sündenbekenntnis) kommt nur insoweit in Betracht, als sie in casu necessitatis (Bewußtlosigkeit) gefordert werden kann; daß hier die weitestgehende integritas formalis genügt, wie sie in jedem äußerlichen Zeichen reumütiger Gesinnung (Klopfen an die Brust) und des allgemeinsten Sündenbekenntnisses (ich bin ein Sünder, ich bekenne alle Sünden meines Lebens) gelegen ist, gilt als unbestrittene, allgemeine Lehre: die confessio omnino generica genügt. Freilich kann der Bewußtlose vielfach nicht einmal eine solche ganz allgemeine Beichte ablegen, solange er im Zustande der vollen Bewußtlosigkeit und Regungslosigkeit daliegt; aber es ist dies auch gar nicht nötig, wenn sich nachweisen läßt, daß diese confessio generica schon vor dem Eintritt der Bewußtlosigkeit vorhanden war und nicht widerrufen wurde. Es kommt hier selbstverständlich nicht der Fall in Betracht, wo der Bewußtlose noch kurz vor dem Eintritte dieser Bewußtlosigkeit irgend ein zuverlässiges Zeichen dieser confessio generica gegeben hat; denn in diesem Falle ist kein Zweifel an einer wirklichen confessio generica, wie sie schon in dem bloßen Verlangen gesehen werden kann: „Ich möchte beichten — ruft mir einen Priester!“ Immerhin treten Fälle genug ein, wo ein solches desiderium explicitum confessionis, eine solche confessio generica nicht konstatiert werden kann. Da bietet eben die vorher berührte Idee des früheren christlichen Lebens neuerdings den Schlüssel zur Lösung. Wie oft doch hat sich ein wahrhaft frommer Christ in seinem Leben wenigstens als Sünder

bekannt und somit ein ganz allgemeines Schuldbekenntnis (confessio generica) abgelegt. „Bitt für uns arme Sünder" — dieses Sündenbekenntnis ist in unzähligen Variationen vorausgegangen: in zahlreichen Gebeten, im reumütigen Brustklopfen, in allen Aeußerungen des demütigen Bewußtseins, daß wir Gottes Barmherzigkeit für unsere Sünden brauchen, liegen ebensoviele Zeugnisse eines reumütigen: peccavi. Mit Recht sagt darum Benedikt XIV. (a. a. O.), die vorausgegangenen Akte des Pönitenten könne man mit demselben Rechte als gegenwärtige annehmen, wie eine vorausgegangene Bitte, den Priester zu rufen als noch immer gegenwärtig (intentio habitualis) gelte: „Quodsi etiam necessaria sacramenti materia in hujusmodi actibus (sc. contritione, confessione, satisfactione) constitui deberet, ipsi iam antea praecessisse dicendi essent et tunc pro praesentibus haberi possent: non secus ac petitio absolutionis, quam poenitens ante confessarii adventum emisit, sed coram eo amplius exprimere aut repetere non potest, pro praesenti habetur ad eundem effectum, ut sc. confessarius ejusmodi poenitentem, iam sensibus et loquela destitutum, absolvere non dubitet." Die notwendige Beichte ist also nach dieser Darlegung bereits vorausgegangen in der Form des wiederholten allgemeinen Sündenbekenntnisses. Ja, selbst in dem aktuell oder virtuell geäußerten Wunsch, unter priesterlichem Beistand zu sterben, liegt eine confessio generica; der priesterliche Beistand ist offenbar in erster Linie die absolutio sacramentalis; in dem desiderium absolutionis a peccatis liegt aber sicher die virtuelle allgemeine Beichte: „ich habe in meinem Leben oft gesündigt, von allen diesen Sünden wünsche ich ein letztes Mal in periculo mortis von einem Priester losgesprochen zu werden."

Was endlich den dritten und wichtigsten actus poenitentis, den dolor contritionis anlangt, verweisen wir zuerst auf die bekannte dogmatische Lehre, daß die Reue bezüglich des Bußsakramentes in zweifacher Weise in Betracht kommt: als dispositio interna und als pars sacramenti externa. Als Disposition gefaßt, ist sie wesentlich innerer, nicht sinnenfälliger Natur und kommt zunächst nur für den fruchtreichen Empfang des Sakramentes in Betracht; als Mitbestandteil der materia sacramenti dagegen muß sie sich in einem sinnenfälligen Zeichen darstellen: und nur in dieser Hinsicht bedingt sie die Gültigkeit der priesterlichen Lossprechung. Abgesehen nun von der mindestens sehr probablen Anschauung älterer und auch neuerer scholastischer Theologen[1]), daß jede vera attritio, etiam non appretiative summa, als pars materiae in poenitentiae sacramento ausreiche, so daß auch dieses Sakrament validum und informe sein kann: als signum sensi-

[1]) Billot, de eccl. sacram., (tom. II. S. 156) nennt hiefür: Thomas, Candidus, Soto, Suarez, Capreolus, Cajetanus, Ledesma, Canus, Gonet, Durandus und noch eine Reihe anderer.

bile (materia proxima) betrachtet, verlangt die Reue zunächst nur eine äußere manifestatio doloris, die nicht in bewußt sakrilegischer Weise als fictio doloris erscheint; daß sie auch innerlich den erforderlichen Grad der Vollkommenheit erlangt hat oder nicht, hat für die tatsächliche remissio peccatorum (infusio gratiae) Bedeutung, nicht aber für die unmittelbare Gültigkeit der Absolution, die sich formell und begrifflich nicht deckt mit der tatsächlichen remissio peccatorum, sondern zunächst nur ein juridisch erwirktes Anrecht auf letztere begründet; liegt die Reue als interna dispositio gefaßt in ihrer erforderlichen Vollkommenheit vor, so tritt die infusio gratiae ein; fehlt dieser Grad der Vollkommenheit, so bleibt es zunächst beim sacramentum validum et informe, das aber hernach, remoto obice, durch Nachergänzung der erforderlichen Vollkommenheit, in ein sacramentum formatum übergeht und in diesem Sinne wieder auflebt.

Wird dieser Unterschied der Reue als dispositio und als pars materiae festgehalten, so gelingt es unschwer, auch beim Bewußtlosen in den vorausgegangenen christlichen Tugendakten, in dem Verlangen, christlich, d. h. unter priesterlichem Beistand zu sterben, auch die zum Begriff einer materia sacramentalis erforderliche Reue vorzufinden, es genügt, daß eine manifestatio doloris externa vorausgegangen sei, deren Beziehung zum periculum mortis feststeht, und daß sie noch habituell andauert. Wenn nun, wie bereits gezeigt wurde, das Vorhandensein einer confessio generica sensibilis auf Grund des christlichen Lebenswandels feststeht, so folgt wie von selbst daraus, daß eine solche confessio nur als confessio dolorosa denkbar ist. In der Tat tragen jene Momente, die zusammen eine confessio generica bilden, nicht nur den Charakter eines Sündenbekenntnisses, sondern eines reumütigen Sündenbekenntnisses; gingen sie doch sämtlich hervor aus dem Wunsche, die priesterliche Lossprechung in periculo mortis zu ermöglichen, was nur auf Grund eines reumütigen Sündenbekenntnisses möglich ist. Dazu kommt noch, daß nach einer sehr probablen Meinung die Erweckung der Reue nicht notwendig in Hinsicht auf die abzulegende Beichte geschehen muß; es genügt, daß sich mit dem Bekenntnisse der Sünden tatsächlich Reue, als manifestatio externa doloris, verbinde; daher können diese beiden Momente sachlich auch auseinander liegen und werden sie durch die tatsächliche Verbindung in der Beichte hinreichend geeint. Wenn also selbst jene Kundgebungen der Sündhaftigkeit im Leben nicht immer gleichzeitig von Reuekundgebungen begleitet gewesen wären, so genügen zur confessio dolorosa jene anderen, im christlichen Leben überaus zahlreichen manifestationes doloris, denen gleichfalls eine Beziehung zur absolutio in periculo mortis nicht abgesprochen werden kann.

So bildet denn das vergangene christliche Leben, aufgefaßt als ernst gemeinte Vorbereitung auf ein christliches Sterben, das aus-

reichende Substrat für die genannten tres actus poenitentis, die zusammen die materia proxima sensibilis bilden; letztere kommt also nicht erst im Stadium der Bewußtlosigkeit zustande, sondern war bereits vor Eintritt derselben hinreichend vorhanden, so daß eine (bedingte) Absolution keine Schwierigkeit bietet.

Was aber, wenn das vorausgegangene Leben ein weniger christliches, vielfach sogar ein unchristliches war? Daß in diesem Falle die Existenz einer materia proxima, namentlich was die manifestatio doloris anlangt, unter Umständen sehr zweifelhaft erscheinen kann und die Gültigkeit der Absolution im selben Verhältnisse erheblich an Wahrscheinlichkeit verliert, soll nicht bestritten werden; daß aber unter allen Umständen jede Probabilität geschwunden sei, wird sich ebensowenig erweisen lassen und eine probabilitas tenuis genügt in diesem Notfall zur erlaubten absolutio conditionata. Gerade die manifestatio doloris als ernst gemeintes Verlangen nach priesterlicher Absolution in periculo mortis ist jenes Element, das am wenigsten Schwierigkeit bietet. Wie oft hört man doch selbst von lauen und nachlässigen Christen äußern: „Ich kümmere mich wenig um Gott, Kirche und christliche Pflichten; aber wenn ich einmal zum Sterben komme, dann will ich ganz gewiß versehen werden." In diesen und ähnlichen Aeußerungen liegt ein unzweideutiges desiderium absolutionis in articulo mortis vor, das weder durch den Eintritt der Bewußtlosigkeit, noch durch eine unmittelbar vorher begangene schwere Sünde an und für sich zurückgenommen, widerrufen wurde. Oder sagen nicht manchmal auch andere, die wissentlich und freiwillig eine schwere Sünde begehen, sie wollten zwar jetzt sündigen, wollten aber ganz gewiß diese Sünde baldigst oder wenigsten suo tempore beichten? Die aktuelle Sünde verträgt sich ganz wohl mit der aktuellen Intention, von dieser Sünde sakramental losgesprochen zu werden. So ist auch das noch so sündhafte Leben eines Christen, ja nicht einmal ein unmittelbar vor der Bewußtlosigkeit begangenes Verbrechen kein zwingender Gegenbeweis, daß kein desiderium absolutionis mehr vorliege.

Allerdings eine andere Schwierigkeit erhebt sich in diesem Falle. Das desiderium absolutionis ist zwar nicht aufgehoben; aber wird nicht durch die schwere Sünde jede Reue aufgehoben? Tritt nun der Zustand der Bewußtlosigkeit während oder unmittelbar nach der schweren Sünde ein, so ist infolgedessen jede Möglichkeit einer attritio interna ausgeschlossen, da hiezu ein actus humanus erforderlich ist, der aber mit völliger Bewußtlosigkeit unvereinbar ist; oder wäre es, wie de Lugo mit Recht bemerkt[1]), nicht lächerlich zu glauben, jemand wolle heute schon die morgen zu begehende Sünde bereuen und in Kraft dieser Reue losgesprochen werden?

[1]) Disput. 17 sectio 3 n. 39.

Gewiß hebt die schwere Sünde die Reue hierüber auf – sonst wäre ja die Sünde unmöglich; aber einerseits läßt sich nicht die Unmöglichkeit beweisen, daß dennoch nachträglich wieder das Bewußtsein im Innern und damit Reue eintrete, anderseits liegen, wie Lehmkuhl[1]) hervorhebt, eine Anzahl ganz auffallender Tatsachen vor, aus denen zur Genüge erhellt, daß wenigstens noch in den letzten Augenblicken innere Reue eingetreten sei. Nach dem Grundsatz: sacramenta propter homines, in extremis extrema sunt tentanda, ist daher auch in diesem Falle die Möglichkeit und Erlaubtheit einer absolutio conditionata nicht abzuleugnen; die Wahrscheinlichkeit der absolutio valida et fructuosa ist allerdings eine sehr geringe. Wenn man übrigens an der früher erwähnten, von Billot vertretenen Ansicht festhält, daß zum valor absolutionis jede attritio, etiam non appretiative summa, genüge, ergibt sich eine noch befriedigendere Lösung. Wenn in dem Augenblick, wo möglicherweise bei dem bewußtlos gewordenen Sünder eine attritio interna eintritt, diese letztere noch nicht den Grad der Vollkommenheit erreicht hat, den sie als dispositio zum fruchtreichen Empfang des Sakramentes notwendig aufweisen muß, so ist zwar zunächst die absolutio nur valida, aber informis: gewinnt aber nach Weggang des Priesters die Reue unter Einfluß der gratia actualis, die in diesen entscheidenden Augenblicken sich als letztes und darum auch als besonderes kräftiges Rettungsmittel erweisen wird, die erforderliche Vollkommenheit (attritio super omnia), so wird nach der allgemein angenommenen Theorie der obex gratiae entfernt, das Sakrament „lebt auf" und die vorher gültig erteilte Absolution verschafft dem jetzt disponierten Sünder auch den fructus gratiae justificationis: er wird durch die Absolution für ewig gerettet!

Wesentlich anders liegt die Sache bei demjenigen, der nicht nur Zeit seines Lebens die christlichen Pflichten verabsäumt hat, sondern entweder aus der Kirche formell ausgetreten ist oder noch bis zum letzten Augenblick unverkennbare Zeichen der Unbußfertigkeit gegeben hat. Hier noch ein desiderium absolutionis anzunehmen, geht wohl nicht an, es fehlt jede probabilitas etiam tenuis. Allerdings bleibt noch immer die Möglichkeit offen, daß auch ein solcher noch eine ganz außergewöhnlich große Gnade der Bekehrung im letzten Augenblick erhalte: aber auf bloße Möglichkeiten, die in den Bereich des ministerium extraordinarium fallen, kann die Sakramentenspendung nicht aufgebaut werden; für den minister sacramenti ist wenigstens eine probabilitas tenuis nötig, daß das Sakrament gültig sein könne; eine solche fehlt aber in vorliegendem Falle gänzlich, da alle Anzeichen gegen das desiderium absolutionis, keines pro intentione sacramenti spricht.

[1]) Theol. mor. II[10] n. 514. Lehmkuhl verweist l. c. auf das Schriftchen: Briefe über das Fegfeuer (Regensburg, Pustet, 1883).

Zur Reform der Moraltheologie.

Kritik der Schrift H. Gerigks: Die wissenschaftliche Moral und ihre Lehrweise (Paderborn 1910).

Von Dr. Karl Fruhstorfer, Linz.

Was ist die Moraltheologie? Die Antwort: eine rückständige Wissenschaft ist nicht neu. Jüngst hat wieder in diesem Sinn der Verfasser obgenannter Schrift sich geäußert. Gerigk möchte vor allem die Grenzpfähle der Moraltheologie bedeutend weiter gesteckt sehen:[1] er legt derselben ein „gutes", ein überfließendes Maß von Stoff in den Schoß. Hören wir! Die Moraltheologie soll dartun: die Beweisbarkeit Gottes, das Gesetz vom hinreichenden Grund, die Möglichkeit und Schwierigkeit der Gotteserkenntnis, ... die Erkennbarkeit der Kirche; sie soll die scheinbaren Widersprüche zwischen Glauben und Wissen lösen, das göttliche und menschliche Moment in der Heiligen Schrift aufzeigen (S. 148 f.). Sie hat den Ursprung der Religion anzugeben und die naturalistische Erklärung derselben zu widerlegen; sie hat mit den religiösen Anschauungen bei den verschiedenen Völkern vertraut zu machen und die Frage zu beantworten, ob es Völker ohne Religion gebe (S. 147). Bricht Gerigk nicht der Fundamentaltheologie die Spitze ab, macht er sie nicht zum Torso, während er die Moraltheologie mit einer Flut heterogener Elemente übersättigt? Die Stoffeinheit verbietet das Hereinziehen jener Materien selbst dann, wenn im Lehrplan die Moral der Apologetik vorangeht, was sich übrigens nicht empfiehlt: denn iustus ex fide vivit. Mit Fug dagegen betont Gerigk (S. 61 und 149), daß die wissenschaftliche Moral, wo sie sich mit der Tugend des Glaubens befaßt, des Wahnsystems des Modernismus nicht vergessen darf.

Der Verfasser verlangt ferner, daß die Moralwissenschaft aus der Dogmatik die Lehrstücke vom Endziel des Menschen, von den eingegossenen Tugenden und vom Wesen der Sünde herübernehme (S. 14). Allein das ist ja längst geschehen! Müller, Lehmkuhl, Noldin, Schindler, sie alle beginnen mit dem Abschnitt vom Endziel des Menschen. Wie ausführlich verbreitet sich zumal Müller über die eingegossenen Tugenden, wie lichtvoll erörtert besonders Schindler das dunkle Wesen der Sünde! Aber Gerigk hat in seine Stoffanordnung das Lehrstück von der Endbestimmung des Menschen nicht expresse aufgenommen!

Endlich soll die Moraltheologie in ihre Sphäre einbeziehen und ausführlich darstellen: Papsttum und Kultur, Schule und Kirche (S. 16), Kirche und Wissenschaft in Vergangenheit und Gegenwart, Bedeutung der Wissenschaft für Religion und Glaube; Kirche und Kunst, Entwicklungsgeschichte des Theaters; die Phantasie im Dienste

[1] Hier greifen der erste Teil der Schrift: Geltungsbereich (S. 5—17) und der letzte: Stoffanordnung S. 120—165) ineinander.

des Religionsunterrichtes, der Beredsamkeit und Kunst (S. 161 f.); das katholische Ordensleben und seine geschichtliche Ausgestaltung (S. 140); die sozialen Leistungen der Kirche; die soziale Frage und ihre Lösung (S. 156). – Auf wie viele Semester denkt sich Gerigk den Moralunterricht ausgedehnt? Betrachtet er die Lehrkanzeln der Kirchengeschichte, Katechetik, Pädagogik und Rhetorik für aufgehoben? Würde durch Behandlung der vielverzweigten sozialen Frage im Rahmen der Moral nicht der Zusammenhang mit den vorausgehenden und nachfolgenden moraltheologischen Partien allzusehr unterbrochen? Uns erscheint es weit angemessener, eigene Vorlesungen über christliche Gesellschaftslehre zu halten, wie es z. B. an der theologischen Fakultät der Wiener Universität seit einer Reihe von Jahren geschieht.

Das von Gerigk entworfene Programm verwirklichen, hieße vielleicht ein Buch über die katholische Weltanschauung schreiben, aber sicher keine Moraltheologie.

Nachdem der Autor die Grenzbestimmung der Moral vorgenommen, geht er im zweiten Teil (S. 18–119) zur Stoffbehandlung über. Der katholische hochschulmäßige Moralunterricht soll zunächst theologischen und spekulativen Charakter tragen durch ausgiebige und beständige Verwertung der übernatürlichen und philosophischen Erkenntnisquellen (S. 18–30). Ganz gewiß; denn es ist wahrlich kein Lob, wenn von Moralwerken mit Schrörs gesagt werden muß: „Immer steht an ihrer Spitze die stolze Erklärung zu lesen, daß ihre Quellen Schrift, Tradition und Vernunft seien, und wie wenig ist davon zu spüren!“[1] Wir möchten hinzufügen, daß um so mehr vom Tradieren oft zu merken ist. Damit aber der Tradition — das Wort im dogmatischen Sinn verstanden — die gebührende Beachtung im Moralunterricht zuteil werden könne, muß unserer Ansicht nach zuerst eine Ethik der Kirchenväter geschrieben werden. Wer eine Monographie über den moraltheologischen Gehalt der Schriften eines Kirchenvaters verfaßt, leistet der katholischen Wissenschaft einen ungleich größeren Dienst als jener, der die große Zahl der moraltheologischen Lehrbücher um ein „tradierendes“ vermehrt.

Wir geben daher Gerigk Recht, wenn er von der Handhabung der historischen Methode auf moraltheologischem Gebiet reichen Ertrag und nicht geringen Fortschritt erwartet (S. 41–58). „Die historische Methode schärft den Blick und fördert die Sicherheit des Urteils“ (S. 41 und 54). Nur durch historische Betrachtungen kann es gelingen, die scheinbaren Gegensätze kirchlicher Entscheidungen moraltheologischer Natur aufzuklären und zu begründen (S. 53). Erschließt uns die geschichtliche Betrachtungsweise das volle Verständnis für die gegenwärtige Lage der Dinge, so beruht auf ihr auch die gesunde und tatkräftige Weiterentwicklung der Lehre“ (S. 51).

---

[1]) Gedanken über zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen. Paderborn 1910, S. 230.

Ja, die Moralwissenschaft darf nicht zur Archäologie werden, sie darf nicht in der Vergangenheit sich verlieren, sondern muß in erster Linie zeitgemäß sein (S. 59—63). Gerigk macht hier unter andern billigerweise auf die Frage nach den Störungen der Willensfreiheit aufmerksam (S. 61). Er hätte gut getan, bei dieser Gelegenheit auf den Artikel „Die krankhaften Hemmnisse der Willensfreiheit" von J. Beßmer in den „Laacher Stimmen" (1908, S. 241—258) hinzuweisen. Denn derselbe zeigt, wie die herkömmliche Darstellung der Hindernisse der Freiwilligkeit durch die Ergebnisse der Psychopathie auszubauen ist. Uebrigens haben, z. B. Noldin und Schindler, die von Gerigk nie genannt werden, ferner Göpfert in ihren Moralwerken den Forschungen auf jenem Gebiet Rechnung getragen.

Die Moraltheologie wäre nicht zeitgemäß, wenn sie die ihr gegnerischerseits gemachten Beschuldigungen unberücksichtigt ließe, mit anderen Worten, wenn sie nicht apologetisch vorginge. Doch verknüpft Gerigk die beiden Gesichtspunkte: Apologetik (S. 30—40) und Zeitgemäßheit nicht innerlich.

Sehr bedauerlich findet Gerigk „das Zurücktreten des positiven Momentes der Tugendlehre, so daß wir es fast nur mit einer ausführlichen Darlegung der verschiedensten Sündenarten zu tun haben, während wir von der Tugend, wenn sie nicht ganz übergangen wird, in der Regel weiter nichts hören, als daß eine kurze Definition gegeben wird" (S. 64). Als abschreckendes Beispiel ist die Moraltheologie Gurys genannt. Wir leugnen mit aller Entschiedenheit, daß in den neueren Moralwerken die Vernachlässigung der Tugendlehre die Regel bildet. Neben Simar, den unser Autor selbst als löbliche Ausnahme anführt (S. 66), haben auch Müller, der in dessen Fußstapfen wandelnde Göpfert, weiter Lehmkuhl, Noldin und Schindler über der Schatten- und Nachtfolie die Lichtseite nicht vergessen. Dann darf man nicht übersehen, daß es mehr Sünden als Tugenden gibt, da die Tugend in der Mitte liegt und mithin wider sie durch ein Ueber- und Untermaß gefehlt werden kann.

„Die Moraltheologie sei aszetisch!" (S. 68—76). Unsere Ansicht geht dahin, daß im hochschulmäßigen Moralunterricht die Heranziehung aszetischer Ideen und Erfahrungen nur kurz geschehen könne und dürfe. Denn die Hauptaufgabe desselben besteht darin, dem Verstand klare Begriffe und Prinzipien zu bieten, wie ja auch Gerigk zugesteht (S. 75). Die Entfaltung des erbaulichen und gemütbelebenden Stoffes, aus dem auch die Homiletik größten Nutzen zieht, muß nach unserer Meinung dem Spiritual des Seminars überlassen werden. — Der Hinweis auf „das durch geistvolle Meditation ausgezeichnete Moralwerk Hirschers" (S. 75) würde besser unterblieben sein. Der Honig der Mystik muß Prinzipien beigesellt sein, die auf dem festen Grund der kirchlichen Lehre ruhen, so daß gesagt werden kann: De forti egressa est dulcedo.

Gelegentlich der aszetischen Aufgabe der Moraltheologie berührt der Verfasser das formal-sprachliche Moment, indem er sagt, daß die Einwirkung auf Gemüt und Willen auch in warmer und erhebender Sprache zum Ausdruck kommen sollte (S. 76). Da nicht immer silbern die Schale ist, in der goldene Früchte gereicht werden, hätte jenes Moment eigens behandelt werden sollen. Manche Moralisten belieben eine dunkle und schwer verständliche Ausdrucksweise, andere kümmern sich nicht um Stilreinheit.

Zum Besten, was Gerigk bringt, gehört der Abschnitt über die Kasuistik (S. 77—109), der in den Grundzügen mit einem Artikel Harings[1]) sich deckt. Nur wäre auch im Schlußresumé hervorzuheben gewesen, daß die Kasuistik nicht in Kleinigkeiten sich verlieren oder, wie Schrörs so treffend sagt (S. 230), nicht in Auszirkelung zwischen Erlaubtem und Unerlaubtem ausarten darf. Denn darin die Aufgabe der Moral erblicken,[2]) bedeutete diese der Lächerlichkeit preisgeben und auf das Niveau der pharisäisch-talmudistischen Kasuistik herabdrücken. Zudem ist das Auszirkeln vielfach vergebliche Mühe, oder läßt sich die Grenze zwischen schwerer und läßlicher Sünde auszirkeln? Augustin wenigstens bezeichnet es als unmöglich.[3])

Der dritte und letzte Teil der Schrift, die uns beschäftigt, enthält eine neue Stoffanordnung. Wir stimmen vollständig der Behauptung des Verfassers bei, daß die sinaitischen Zehngebote kein System der Sittenvorschriften, das als Grundlage für die wissenschaftliche Behandlung der Moral zu nehmen wäre, darbieten wollen (S. 132 f.). Die Systematisierung nach dem Dekalog taugt mehr für ein kasuistisches als für ein streng wissenschaftliches Werk. Billigenswert ist weiter, daß Gerigk von vier Elementen oder Prinzipien der Moralität redet: Objekt, Umstände, Zweck und Motive des Handels (S. 139). Denn häufig sieht man von einer Definition des Motives ab, indem man unterläßt, dasselbe vom Zweck zu unterscheiden, obschon das Motiv der erste und innerlichste Akt der Seele bei jeder freien Handlung ist.[4]) Hingegen erregt Befremden der Satz: „Eine neuere, ins Auge zu fassende krankhafte Entartung des Gewissens ist die Skrupulosität" (S. 136). Nein, die Skrupulosität ist nichts neues, nicht alt aber und dennoch gut ist es, bei Aufzählung der Ursachen derselben die Zwangsvorstellungen zu erwähnen, die zu Zwangsbefürchtungen und Zwangsantrieben führen. Gar nicht gefallen will uns das Auseinanderreißen der drei theologischen Tugenden. Wir glauben, daß auch da gelte: Was das Wort Gottes verbunden (1. Cor. 13, 13), soll der Mensch nicht trennen. Die überragende, einzigartige Stellung der drei göttlichen Tugenden

---

[1]) Die Kasuistik in der Moraltheologie (Theologisch-praktische Quartalschrift 1898, S. 596—601). — [2]) So der Dogmatiker Commer in seinem Buch: Heinrich Schrörs' „Gedanken über zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen" im Lichte der kirchlichen Lehre und Gesetzgebung. Graz 1911, S. 113. — [3]) De civ. Dei l. 21, c. 27, 5. — [4]) Eingehend zergliedert Schindler den Begriff des Motives (Lehrbuch der Moraltheologie. 1. Bd. Wien 1907, S. 110).

und der zwischen denselben obwaltende innere Zusammenhang verlangt, daß Glaube, Hoffnung und Liebe unmittelbar nacheinander vor den übrigen Tugenden behandelt werden. Der Keil, mit dem Gerigk jene auseinandersprengen will, ist erstens die Vermehrung der Zahl der göttlichen Tugenden um Anbetung, demütige Unterwerfung, Dankbarkeit, Frömmigkeit, Gehorsam usw., zweitens die Einteilung der Tugenden in Erkenntnis- und Willenstugenden; zu ersteren rechnet er den Glauben, zu letzteren die Hoffnung, Liebe . . . (S. 145 f.). Der Verfasser fügt nun an den Abschnitt vom Glauben sofort den über die Gottesverehrung, als deren Akte die Anbetung Gottes, Ehrfurcht vor Gott, die Gottesliebe, das Gottvertrauen, die Hoffnung und die Gottesfurcht bezeichnet werden (S. 149 f.). Wir bemerken, daß der christliche Glaubensakt, obgleich formal ein Akt der Erkenntnis, doch zugleich in seinem Werden ein Akt des freien Willens ist;[1] ferner, daß auch die Uebung des Glaubens Verehrung Gottes in sich schließt, endlich, daß es bloß drei göttliche Tugenden gibt: Glaube, Hoffnung und Liebe.[2]

Auf Gerigks Schrift paßt das Wort: Vinum tuum mistum est aqua. Der Wein aber ist, wie die häufigen Zitate bezeugen, vielfach von Mausbach bezogen.

Zur Anwendung der Entwicklungsgeschichte auf den Menschen in körperlicher Beziehung.

Von R. Handmann S. J. in Linz.

Da der vorzüglichste Wesensteil der menschlichen Natur, wie früher (vgl. diese Zeitschrift 1909, III. H.) nachgewiesen wurde, die geistige Seele des Menschen durch Entwicklung aus dem Tierreich unmöglich entstanden sein kann, so hat dadurch wohl auch schon die Frage über den Ursprung des Menschen überhaupt eine endgültige Lösung gefunden.

Ist einmal ein Naturforscher zur Erkenntnis gelangt, daß der Mensch seiner geistigen Seite nach nicht aus dem Tierreich entstanden sein kann, so wird er auch nicht mehr von einem „Ursprung des Menschen aus dem Tierreich" reden und höchstens nur in Bezug auf die Entstehungsweise des menschlichen Körpers einer Meinungsverschiedenheit huldigen können, und dies wird auch nur dann stattfinden, wenn er einerseits die charakteristischen Merkmale des menschlichen Körpers unterschätzt und andererseits die in einigen Merkmalen ausgesprochene Tierähnlichkeit des menschlichen Körpers über-

[1]) Vgl. Vatic. sess. 3, can. 5 de fide. — [2]) Historisch unrichtig ist die Behauptung auf S. 121, daß die Beichtstuhlmoral erst durch Raimund von Pennaforte ins Leben gerufen wurde. Denn derselbe hat ein in den Jahren 1217–26 verfaßtes kasuistisches Werk eines Ungenannten benützt, das somit als die erste grundlegende Leistung der kasuistischen Moralmethode betrachtet werden darf. Vgl. A. Koch, Lehrbuch der Moraltheologie[3], Freiburg i. Br. 1910, S. 25.

schätzt, beziehungsweise diese Merkmale nur entwicklungsgeschichtlich und rein zoologisch erklärt wissen will.

Da die moderne Naturforschung auf diese äußerlichen Aehnlichkeiten das Hauptgewicht legt, so wollen wir nach Behandlung einer Vorfrage und Darlegung des exegetisch theologischen Standpunktes in nachstehendem untersuchen, ob sie vielleicht aus einigen Gründen zu dieser Auffassung berechtigt erscheint, und welche die besonderen Hauptgründe sind, eine direkt tierische Abstammung des Menschen, beziehungsweise seines Körpers anzunehmen.

Teilen wir wieder des besseren Verständnisses wegen den Gegenstand, den wir hier besprechen wollen, in einige besondere Abschnitte:

1.

Die Sonderstellung des Menschen in der Natur.

Der Mensch hat in der Natur eine von allen anerkannte Sonderstellung. Die geistige Seele des Menschen mit ihren spezifischen Fähigkeiten erhebt ihn ersichtlich über alle vernunftlosen „Tiere"; aber auch dem Körper nach besitzt der Mensch ganz spezifische Eigentümlichkeiten, wodurch er erkenntlich ist und mit keinem „Tiere" verwechselt werden kann. Es mögen hier nur einige charakteristische Merkmale des menschlichen Organismus hervorgehoben werden. Die menschliche Hand ist ihrem Baue nach ein Meisterwerk eines Greiforgans. Der anatomische Bau, in dem Knochenskelett mit den Muskeln und Sehnen der menschlichen Hand, mit ihrer Beweglichkeit, schönen Ebenmäßigkeit und Feinfühligkeit stellt eben ein Greiforgan eines vernünftig handelnden Wesens dar, eine eigentliche „Hand".[1]) Es kann hier beigefügt werden, daß die Größenwerte in den Abteilungen der menschlichen Hand ganz dem Verhältnisse des goldenen Schnittes entsprechen[2]) und merkwürdige mathematische Beziehungen aufweisen,

[1]) Auch Dr. Moritz Hörnes, welcher sonst in seinem Werke: „Natur und Urgeschichte des Menschen" (Wien, 1909, 1, 139), für die tierische Abstammung des Menschen eintritt, kann nicht umhin, das in der „Hand" liegende spezifische Merkmal des Menschen anzuerkennen. Er schreibt: „Tatsächlich ist die menschliche Hand unendlich vollkommener als irgend eine Affenhand. Der Fuß der Affen — denn so müssen wir ihn nennen — ist der menschlichen Hand nur ähnlich, weil er zum Klettern geschickt, mit einer großen Beweglichkeit ausgestattet ist."

[2]) Das Verhältnis des goldenen Schnittes findet sich namentlich in der größten Länge und Breite der menschlichen Hand ausgesprochen. Das Verhältnis des goldenen Schnittes ist bekanntlich 1:1, 618 . . . Das diesbezügliche Verhältnis der menschlichen Hand ist nahezu 109:177, dieses Verhältnis steht dem obigen sehr nahe (1:1·62). Das Verhältnis des goldenen Schnittes ist das Verhältnis des Ebenmaßes und der Harmonie; man kann daher schon von vorneherein erwarten, daß es in dem Organismus des menschlichen Körpers erscheinen werde; es findet sich hier auch häufig Damit ist nicht gesagt, daß das Verhältnis des goldenen Schnittes nur im Organismus des Menschen vertreten ist, es ist auch bei Pflanzen und Tieren nicht selten, jedoch nicht in so charakteristischer und bedeutungsvoller Weise, als wie bei dem Organismus des Menschen. (S. u.) — Vgl. Dr. Pfeifer, „Der goldene Schnitt" (Augsburg, 1885). Dr. Gutberlet, der Kosmos (1908), S. 439 ff. Vgl. „Natur und Offenbarung", 1887 ꝛc.

wie z. B. zu den Seiten der regelmäßigen Vielecke. Eine solche menschliche Hand findet sich bei keinem Tiere; dieses hat nur einen Greiffuß, der wegen seiner charakteristisch langen Knochen dem Fuße nahesteht, wenn auch eben der Greiffuß seiner Bedeutung nach, besonders durch die Einrichtung des Mittelknochensystems, an die Einrichtung der Hand erinnert.

Auch der Fuß des Menschen besitzt seine spezifischen Eigentümlichkeiten, die dem Tierfuße fehlen. Der Tierfuß der höheren Affen ist platt und zeigt lange, dünne Knochen, der Menschenfuß ist fester gebaut und zeichnet sich durch seine Wölbung und Beweglichkeit aus; der Fuß kann sich infolgedessen leicht an den Boden anschmiegen und die ganze Bewegung ist elastischer; er hat wie ein dreifüßiger Meßtisch drei Hauptstützpunkte und er ist mit den übrigen Beinknochen fähig, den ganzen Körper mit Leichtigkeit zu tragen. Diese Fußeinrichtung entspricht ganz dem aufrechten Gange des Menschen; kein höherer Affe zeigt diesen aufrechten Gang des Menschen. Bei einem eigentlich aufrechten Gang kommen Rumpf, Ober- und Unterschenkel fast in eine gerade Linie zu liegen und es nehmen so ihre Längsachsen eine senkrechte Richtung zur Standfläche ein. Die Ansatzstellen der seitlichen Kniegelenkbänder liegen beim Menschen auch derart, daß er im Kniegelenk nur bei gestrecktem Fuß eine Stütze hat, daher auch nur mit gestrecktem Beine stehen und gehen muß. Der Affe kann demgegenüber nicht in derselben Weise aufrechtstehen wie der Mensch; er kann sich zwar aufrichten, so daß der Rumpf zur Standfläche eine ziemlich normale Lage einnimmt, Ober- und Unterschenkel dagegen liegen dabei nicht in einer Linie und haben nicht die senkrechte Richtung, sondern es bilden hier der Rumpf, Ober- und Unterschenkel sowie die Standfläche einen größeren oder kleineren Winkel; der Affe steht immer geknickt, er hat bei Streckung des Fußes im Kniegelenk keine feste Stütze wie der Mensch; die Ansatzstellen der Kniegelenkbänder sind vielmehr beim Affen derart gelegen, daß diese nur bei gebeugtem Fuß straff gespannt sind und bei Streckung des Fußes wieder erschlaffen; der Affe bewahrt so immer seine typisch vierfüßige Stellung. Es beruht daher auch die Annahme, daß einige fossile Affen, wie z. B. der Pithecanthropus erectus, ebenso aufrecht gegangen sind wie der Mensch, auf einer falschen Deutung der gefundenen Reste (S. u.).

Dieser spezifisch aufrechte Gang des Menschen steht aber auch mit dem ganzen Bau und der Lage des menschlichen Kopfes in unmittelbarem Zusammmenhang.

Zunächst ist bei dem Schädel des Menschen der Gehirnteil in ebenmäßiger Rundung stark gewölbt und entsprechend der großen Gehirnentwicklung sehr groß, dagegen der Gesichtsteil des Schädels mit seinen Sinneswerkzeugen (Auge, Nase, Mund) zurücktretend. Beim Affenschädel ist umgekehrt der Gehirnteil zurücktretend und die Gehirnkapsel mit dem Gehirn viel kleiner, dagegen der Gesichtsteil

des Schädels mit den Sinneswerkzeugen mächtig entwickelt und schnauzenartig verlängert.[1]) Dieser verschiedenen Gehirnentwicklung entsprechend ist die Ansatzstelle der Wirbelsäule mit dem Rückenmark (dem sogenannten Hinterhauptsloch, das Foramen magnum) beim Menschen von unten, beim Tiere (Affen) aber seitlich oder von hinten. Diesen Verhältnissen entsprechend wird daher auch der Gang des Menschen ein aufrechter sein und der Kopf gerade getragen werden müssen; beim Tiere dagegen wird der Kopf, seiner vierfüßigen Stellung gemäß in der Rückenmarksachse und deshalb schief gegen unten oder abwärts gerichtet sein. In dieser natürlichen Lage sind dann auch beim Menschen sowohl als auch beim Tiere die Augen nach vorne gerichtet.

[1]) Dieses absolute Uebergewicht des Gehirnteils des Menschenschädels über den Gesichtsteil (als Sitz für die Organe des Gesichts, des Geruchs ꝛc.) muß als eine der hervorragendsten Merkmale des menschlichen Organismus betrachtet werden. Es wurden darüber auch sehr eingehende Untersuchungen und Messungen angestellt. (Man vgl.: E. Wasmann. Die moderne Biologie ꝛc., S. 478 ff.). — J. Ranke, Der Mensch (2. Aufl. 1894) ꝛc. — J. Bumüller, Mensch oder Affe? (Ravensburg, 1900); Die Entwicklungstheorie und der Mensch ꝛc., München, 1907). Auch in der relativen Größe der Schädelhöhle übertrifft der Mensch die Vertreter der menschenähnlichen Affen um mehr als das Doppelte (Bumüller). Dasselbe gilt in Bezug auf die relative Schwere des Gehirns (im Verhältnis zum Rückenmark). Dr. Bumüller betrachtet diese als eine der wichtigsten Eigenschaften beim Vergleich des menschlichen und tierischen Organismus und als eines der hervorragendsten Resultate der modernen Anthropologie, beziehungsweise der vergleichenden Anatomie des Menschen. Das Gehirn des Menschen ist nämlich nicht nur das größte, sondern auch das schwerste des tierischen Gehirns; es übertrifft jenes des Gorillas mehr als das Doppelte, vielleicht das dreifache. (Vgl. Ranke, Vergleichung des Rauminhaltes der Rückgrat und Schädelhöhle ꝛc., 1896). Auch andere Verhältnisse sind untersucht worden, wie z. B. das Verhältnis des Gehirngewichtes zu jenen der Sinnesorgane, so z. B zu den beiden Augen ꝛc. (vgl. Ranke, Zur Anthropologie des Rückenmarks ꝛc., 1895. — Zeiller, Beiträge zur Anthropologie der Augenhöhle, München, 1899). Beim Menschen ist das Gehirn fast 100 mal schwerer als beide Augen, bei verschiedenen Säugetieren nur 8—17 mal, beim Sperling 2 mal schwerer, beim Frosch 3—4 mal, beim Schellfisch 13 mal ꝛc. Bei Affen wurde diese Messung noch nicht angestellt, dafür wurden aber die Augenhöhlen in Betracht gezogen. Demgemäß übersteigt beim Menschen die relative Größe der Gehirnhöhle im Vergleich zu den Augenhöhlen die Gehirnhöhle der menschenähnlichen Affen um mehr als das Doppelte bis zum Vierfachen (Zeiller.) — Dr. Bumüller („Entwicklungstheorie" ꝛc., S. 27 f.) stellt die Hauptunterschiede zwischen den menschenähnlichen Affen und dem Menschen übersichtlich zusammen und kommt zum Schlusse, daß dem „Tier" als „Rückenmarkstier" gegenüber der „Mensch" als „Gehirntier" bezeichnet werden könne. Entsprechender bezeichnet Ranke („Ueber die aufrechte Körperhaltung der menschenähnlichen Affen" ꝛc., Korresp. d. Deutsch. anthrop. Ges. 1891, 22, S. 154 ff.) den Menschen als ein „Gehirnwesen" und den Affen als ein „Darmwesen". In diesem Sinne schreibt auch Dr. M. Hörnes (l. c., S. 140), wie schon oben bemerkt, sonst ein Verteidiger der tierischen Abstammung des Menschen: „Der typische Bau des menschlichen Körpers beruht auf der mächtigen embryonalen und nachembryonalen Entwicklung des Gehirns, während die Körperbildung bei den menschenähnlichen Affen und der übrigen Tiere abhängig ist von der im embryonalen, namentlich aber im nachembryonalen Leben immer mächtigeren Entwicklung der vegetativen Organe, welche unter anderen den Darmfunktionen dienen."

Diese soeben angeführten besonderen Merkmale des menschlichen und rein tierischen Organismus sind wohl die vorzüglichsten Eigentümlichkeiten, durch welche beide Lebewesen scharf voneinander geschieden sind und in welchen einerseits das spezifisch-menschliche, andererseits das spezifisch-tierische zum Ausdrucke kommt. Andere Unterschiede beider Organismen kann man in einigen Werken angegeben finden.[1])

Wie tiefgreifend dieser morphologische Unterschied zwischen Mensch und Affe ist, zeigen neuere genaue Untersuchungen, wie z. B. jene von O. Walkhoff.[2])

Derselbe bemerkt: „Der prinzipielle Unterschied geht so weit, daß man aus jeder Röntgenaufnahme von einem Frontalschnitt, ja selbst von einem ganzen Knochenstück analytisch feststellen kann, ob derselbe von Menschen oder vom Affen stammt, mit anderen Worten ob das betreffende Individuum gewöhnlich aufrecht ging oder nicht." Es beruht dies auf dem künstlichen Knochenbau, hier besonders auf dem der Tragknochen, bei welchen das Prinzip der Kurvenkonstruktion im Gewölbebau durch sich kreuzende Verstrebungen (Trajektorien) in Anwendung gebracht ist.

Es wären hier auch andere organische Einrichtungen, wie z. B. jene des Muskelsystems des Menschen in Anschlag zu bringen, ein diesbezüglicher Vergleich zeigt ebenfalls ganz spezifisch-menschliche Eigentümlichkeiten.[3])

Diese spezifischen Merkmale des menschlichen Körpers entsprechen auch ganz seinem Lebensprinzip, der geistigen Seele des Menschen; der ganze Organismus des Menschen ist eben ein „Menschenleib"; und dieser hat seinem Lebensprinzip, einer geistigen Seele, als Organ zu dienen, er wird daher auch ihrer höheren Funktionen wegen ebenfalls höher modifiziert sein. Dieses höhere Moment kommt deshalb in der ganzen äußeren Erscheinung des Menschen, namentlich aber in dem Antlitz des Menschen, zu einem prägnanten Ausdruck. Die mathematischen Proportionen[4]) des menschlichen Antlitzes sind auch ganz auffallend und wunderbar. Genaue Messungen haben ergeben, daß hier eine alle Abschnitte umfassende Proportion des goldenen Schnittes und dies mit erstaunlicher Exaktheit durch-

[1]) Vgl. Dr. J. Bumüller: „Mensch oder Affe"? (Ravensburg, 1900), „Das menschliche Femur" 2c. (Augsburg, 1899), „Die Entwicklungstheorie und der Mensch" (München, 1907), J. Ranke, „Der Mensch"; E. Wasmann, „Die moderne Biologie" (Freiburg, 3. Aufl. 1906)

[2]) „Studien über die Entwicklungsmechanik des Primatenskelettes" 2c., in: „Biolog. Zentralbl.", 1905, Nr. 6).

[3]) Vgl. „Zeitschr. f. Naturw.", Bd. 42, Jena, 1907.

[4]) Das mathematische Verhältnis des goldenen Schnittes (S. ob.) besteht darin, daß sich von zwei ungleichen Teilen (Major und Minor) eines Ganzen der kleinere Teil zum größeren verhält, wie der größere zur Summe beider Teile oder des Ganzen. Der größere Teil bildet so immer die mittlere geometrische Proportionale zwischen dem kleineren Teile und dem Ganzen. Ist a der Major und b der Minor, so ist hier das Verhältnis: $b : a = a : (a + b)$.

geführt ist. (S. u.) Mathematisch ausgedrückt erhält man folgende zusammenhängende Proportionsreihen:

219 : 136 : 83 : 51, 5 : 35, 8 : 19, 5 : 12 : 7, 5 : 4, 5.
63 : 39 : 24 : 15.

In der obigen Zahlenreihe geben dem Proportionsverhältnisse des goldenen Schnittes gemäß (wenn man je zwei Glieder, von den niedrigsten angefangen, zusammen addiert) das nächst höhere Glied, wie z. B.::

$4,6 + 7,5 = 12 \quad 7,5 + 12 = 19,5 \quad 12 + 19,5 = 31,5$ ꝛc.

Aus der oben angeführten Progressionsreihe ergibt sich folgendes:

1. Die ganze Gesichtslänge (in ausgedehnter Messung) wird durch die Nasengrube (oder durch die Augenlinie) in dem Verhältnisse des goldenen Schnittes geteilt, wobei als Abschnitte (Minor und Major) die Stirnhöhe und der untere Gesichtsteil auftreten mit den Verhältniszahlen.

219 : 136 : 83.

2. In weiterer, absteigender Progression erscheint der nächstfolgende Major (51, 5) der wieder nach dem Verhältnisse des goldenen Schnittes geteilten Stirnhöhe (83 : 51, 5) : a) In dem Abstande des äußersten Augenwinkels von der Nasengrube; b) in der Länge der Mundspalte; c) in der Nasenlänge (in Projektion); d) im Längendurchmesser der Ohrmuschel.

3. Der nächstfolgende kleinere Major, das fünfte Glied der Progression (31, 8), erscheint: in dem Abstande des Augensternes (Mitte) von der Nasengrube, und in der (mittleren) Breite der Ohrmuschel; das folgende, das sechste Glied der Progression (19, 5): in dem Abstande des Augensternes (Mitte) vom äußersten Augenwinkel, sowie in dem Abstande der Nasenscheidewand (Mitte) vom Ende des Nasenflügels. Es findet sich ferner der weitere Major, das siebte Glied der Progression (12, 5): in dem Abstande des Augensternes (Mitte) vom inneren Augenwinkel, in dem Durchmesser der Iris und in der Höhe der Nasenflügel; das achte Glied (7, 5) in der Breite der Nasenscheidewand, im Lippenrot der Unterlippe; endlich das neunte Glied der Progression (4, 5): im (mittleren) Durchmesser der Pupille und im Lippenrot der Oberlippe.

4. Die Mundspalte — mit dem Lippenrot der Ober- und Unterlippe, deren Größen selbst im Verhältnis des goldenen Schnittes (4, 6 : 7, 5) geteilt sind, teilt auch in demselben Verhältnis die untere Gesichtslänge (in der Projektion), d. i. die Länge von der Nasenbasis bis zum Kinnende (63 : 39), und es erscheint der weitere Major in absteigender Progression wieder in der Teilung durch die Kinngrube (24 : 15). Es zerfällt dadurch

5. die Gesichtslänge noch in zwei andere Hauptschnitte, wobei die Linie durch die Nasenbasis die Trennungslinie bildet: dadurch erscheint einerseits der obere Gesichtsteil durch die Augenlinie und andererseits der untere Gesichtsteil (in Projektion) durch

die Mundspalte (mit dem Lippenrot gerechnet) nach dem Verhältnis des goldenen Schnittes geteilt; dabei kommt wieder die untere Hälfte in ausgedehnter Messung (83) dem Major der oberen Hälfte (der Stirnhöhe) gleich. Schließlich ergeben

6. die Proportionen der Gesichtslängen mit den Proportionen der Hand verglichen, daß: a) die Handlänge (177 *mm*) der Gesichtslänge (in Projektion) gleich ist; daß ferner b) die einfache Handbreite (109 *mm*) der äußersten Augendistanz und c) die doppelte Handbreite ($109 \times 2 = 218$) der Gesichtslänge (in ausgedehnter Messung) gleichkommt. Da diese Verhältniszahlen noch wenig bekannt zu sein scheinen, aber ihrer Bedeutung wegen die Kenntnis derselben mehr verbreitet zu werden verdient, so wurden sie auch hier etwas ausführlicher mitgeteilt.

Wir haben nun hier eine ganze Kette ineinander verschlungener Proportionsglieder in Bezug auf alle Abschnitte des menschlichen Antlitzes; dadurch ist aber auch das schöne, harmonische Ebenmaß desselben in vorzüglicher Weise bedingt. Diese Ueber- und Unterordnung der einzelnen Abschnitte ist wohl nicht ohne innere Bedeutung; es sollen hier einige Beziehungen mehr hervorgehoben werden. Die Stirnhöhe (die sichtbare Gehirnkapsel) bildet als Major den größeren, überwiegenden Teil, während die Länge für die Sinnesorgane (Auge, Geruch ꝛc.) als zugehöriger, untergeordneter Minor auftritt; mit letzterem zusammen bildet wieder die Stirnhöhe den Major zu dem zugehörigen Minor der unteren Gesichtslänge (den Mund ꝛc.). Dadurch ist wohl die Ueberlegenheit des höheren inneren Lebens der geistigen Seele des Menschen über das sinnliche Leben zum Ausdrucke gebracht. In dem Gehirn liegt aber zugleich der Schwerpunkt des ganzen übrigen Organismus des Menschen; aus dieser überwiegenden Gehirnentwicklung kann nach Ranke selbst physiologisch der aufrechte Gang des Menschen abgeleitet werden. Diese Merkmale kennzeichnen den Menschen als die Krone, den König der sichtbaren Schöpfung; in denselben ist auch die ganze Idee des Menschen ausgesprochen. Die menschliche Natur ist, wie in Kürze gesagt werden kann, nichts anderes als eine gewisse „Vergeistigung des Sinnlichen". (Irenäus.) Der Mensch ist auf diese Weise schon diesen natürlichen Eigenschaften zufolge ein Ebenbild des höchsten Herrn der Schöpfung selbst, ein sichtbares Ebenbild Gottes, mit Seele und Leib.[1])

Berücksichtigen wir hier auch die übernatürliche Ordnung, so erhebt sie den ganzen Menschen noch viel mehr über seinen natürlichen Zustand; seine Vergeistigung und Ebenbildlichkeit Gottes wird zu einer gewissen Vergöttlichung, in einem verhältnismäßig noch höheren und näheren Sinne. In dem ersten Zustande war auch der Leib des Menschen in diese übernatürliche Ordnung der Dinge hineingezogen und so namentlich mit der Gabe der Unsterblichkeit ausgezeichnet.

[1]) Vgl. Scheeben, Dogm. II. § 146, ff.

Aus dem Gesagten ergibt sich wohl zur Genüge, daß der Mensch in der sichtbaren Natur eine bemerkenswerte Sonderstellung einnimmt, die auch in der Organisation seines Leibes zum Ausdruck kommt; dieser Leib ist ein spezifisch-menschlicher Leib, das entsprechende Organ einer innewohnenden geistigen Seele. Da nun aber diese charakteristischen Eigenschaften in der geistigen Seele des Menschen ihre eigentliche und volle Begründung haben, so müssen wir daraus schließen, daß der menschliche Organismus, wie er uns entgegentritt, zugleich mit der menschlichen Seele entstanden sein müsse, also nicht etwa früher ein gleich organisierter Tierleib gewesen sein konnte. Dieser Tierleib hätte zwar Aehnlichkeiten mit dem menschlichen Organismus aufweisen können, aber er hätte der charakteristischen Eigenschaften entbehrt, durch welche der spezifisch-menschliche Organismus gezeichnet ist.

Dieser aus dem Vorhergehenden gezogene Schluß ist gewiß berechtigt und er findet auch durch die nachfolgenden Erörterungen seine Erhärtung.

Wenden wir uns jetzt in dem folgenden Abschnitt dem theologischen Standpunkt beziehungsweise unserer Frage zu.

2.

Exegetisch-theologischer Standpunkt bezüglich der Frage über die erste Entstehung des menschlichen Leibes.

Es erscheint notwendig, in unserer Frage auch den exegetisch-theologischen Standpunkt zu erörtern, beziehungsweise darzulegen, was die heiligen Schriften darüber berichten und welche Ansichten über diesen Gegenstand die Exegeten und Theologen ausgesprochen haben.

1. Der Bericht der heiligen Schrift über den Ursprung des ersten Menschen ist folgender: „Formavit Dominus Deus hominem de limo terrae“ (nach dem Hebräischen: Deus formavit Adam pulverem v. limum de Adamah). Der Leib des ersten Menschen ist also diesem Berichte gemäß „de limo terrae“ genommen; daher heißt er auch „terrigena“ (Sap. 7, 1; γηγενής), und: „primus homo de terra terrenus“ (1. Cor. 15, 47). Auf diesen Ursprung des Menschen weisen auch andere Stellen der heiligen Schrift hin, so u. a. Pred. 12, 7: „Revertatur pulvis in terram suam, unde erat“. Vgl. Pred. 3, 19 ff., 1. Tim. 2, 13 etc.).

Die Exegeten erklären nun, daß hier auch die Entstehungsweise des menschlichen Leibes deutlich angegeben sei, nämlich eine unmittelbare aus dem Staube der Erde, also nicht aus einem anderen etwa früher gebildeten lebenden Wesen. Deshalb heißt es auch im Schöpfungsbericht nach Erschaffung der Tiere und des ersten Menschen (Adams): „Non est bonum esse hominem solum; faciamus ei adjutorium simile sibi“, also eine Hilfe, die ihm ähnlich sei, die ihm gleiche, weil eben keines der erschaffenen Tiere „menschenähnlich“ war. Die Theologen stellen daher auch allgemein die These

auf: „Primi parentes a Deo immediate conditi sunt.“ Sie berufen sich auch dabei auf das Zeugnis der heiligen Väter und anderer Kirchenlehrer.

Es erscheint zweckdienlich, einige diesbezügliche Ausführungen im besonderen anzuführen.

Dr. Scheeben äußert sich bezüglich der Erklärung der Schriftstellen wie folgt.

„Die Formierung des Leibes durch Gott bezeichnet zunächst: a) inwiefern sie unmittelbar den organischen Stoff zur Grundlage nimmt, daß der Mensch auch dem Leibe nach, als ein Wesen eigener Art, nicht durch Zeugung aus anderen organischen Wesen abstammen konnte und sollte. Inwiefern b) gesagt wird, daß Gott den Menschen aus dem Lehme der Erde bildete, ist noch ausdrücklicher betont, daß der Organismus des Menschen nicht zufällig so geworden, sondern eigens für ein Wesen dieser Art eingerichtet ist. Dadurch aber, daß die Bildung des Leibes für sich von der Belebung desselben unterschieden und diese als ein besonderer Akt hergestellt wird, während bei den übrigen irdischen Lebewesen bloß von einer einfachen Schaffung (Gen. 1, 21) oder Hervorbringung derselben die Rede ist, wird deutlich zu verstehen gegeben, daß es sich hier nicht um einen Organismus handle, in dem das ihm zugedachte Lebensprinzip gleichsam absorbiert würde, und daher auch die Entstehung des letzteren in der Entstehung des Organismus selbst als mitgesetzt angenommen werden dürfte. Vielmehr zeigt die Selbständigkeit des Aktes der Bildung an, daß nicht zwar der Leib der Seele gegenüber, wohl aber die Seele dem Leibe gegenüber eine selbständigere Stellung haben soll, als in den übrigen animantia, so daß die Bildung des Leibes hier die Herrichtung einer würdigen Wohnung und eines geeigneten Werkzeuges für ein von außen zu ihm hinzutretendes höheres Lebensprinzip bedeutet. Im Hinblick darauf, daß es sich bei der Hervorbringung des Menschen um die Herstellung eines göttlichen Bildes handelt, legt sich auch von selbst der Gedanke nahe, daß das „formavit“ hier die kunstvolle würdige Gestaltung der Außenseite oder des Rahmens dieses Bildes bezeichne, die als solche zwar auf das innere Bild berechnet ist, aber auch nur als Vorbereitung zur Aufnahme desselben dienen soll. Es ist aber dann durchaus nicht nötig, die Akte der Bildung und der Belebung zeitlich auseinanderfallen zu lassen; im Gegenteil spricht alles dafür, daß das nicht nur die Vollendung der Organisation des Leibes mit der Belebung in demselben Augenblick zusammenfiel, sondern auch die Belebung selbst als Akt des allmächtigen Willens in einem Augenblick vor sich ging.“

Weiter unten bemerkt Scheeben: „Im Anschlusse an diese Lehre der Offenbarung über die göttliche Produktion des Menschen sind folgende kirchliche Dogmen, respektive theologische Lehren über die wesentliche Konstitution der menschlichen Natur hervorzuheben und näher zu begründen und zu erklären. Bezüglich des ersten

Bestandteils des Menschen, des Leibes, bestätigt die Offenbarung nebst dem kirchlichen Dogma durch ihre Lehre vom Ursprung des ersten Menschen, die sie selbst mittelbar auf alle übrigen von diesem abstammenden Menschen ausdehnt, die natürlich gewissen und zum Teil sogar sinnlich konstatierbaren Sätze, daß der Leib seinem Grundstoffe nach der Erde, respektive den irdischen Elementen entnommen ist; daß er aber seine bestimmte Organisation als menschlicher Leib nicht durch blind oder zufällig wirkende physische Kräfte erhält, sondern nach einer besonderen und bestimmten göttlichen Idee entweder von Gott unmittelbar, wie bei den ersten Menschen, oder mittelbar durch die plastische Kraft eines zeugenden Prinzips derselben Art." — Scheeben fügt bei: „Hiernach ist es schon eine Häresie, wenn man nur eine tatsächliche „Abstammung des Menschen vom Affen" hinsichtlich des Körpers auf dem Wege allmählicher Umbildung der Formen annehmen wollte, mag man auch gleichzeitig eine bei vollendeter Umbildung der Form hinzutretende göttliche Schöpfung für die Seele ansetzen. Abgesehen von der Offenbarung, ist es sogar schon eine philosophische Absurdität, selbst nur zu behaupten, daß eine solche Umwandlung der Typen der Organismen, wie sie für die menschlichen erforderlich wäre, nach den feststehenden Naturgesetzen möglich, oder daß es mit der Weisheit Gottes vereinbar sei, den zum Tempel seines Ebenbildes bestimmten Organismus sich aus niederen und fremdartigen Organismen entwickeln zu lassen."

Diese Ausführungen Dr. Scheebens sind gewiß sehr sachlich und tief durchdacht; nur die zuletzt von ihm vertretene Ansicht dürfte nicht von allen geteilt werden.[1])

Auch ist bekannt, daß Prof. Mivart[2]) in England selbst die Schriftstellen über den Ursprung des Menschenleibes in einem anderen Sinne erklärt und den Menschenleib entwicklungsgeschichtlich entstanden sein läßt. Er hält es nicht als eine dem Glauben widersprechende Lehre, wenn jemand annehmen würde, der Mensch leite seinen Ursprung nicht zwar seine Seele, aber seinem Leibe nach vom Tiere ab, oder es hätte sich ein Tierorganismus immer mehr und mehr entwickeln und vervollkommnen können, bis er geeignet gewesen wäre, eine von Gott erschaffene, vernünftige Seele aufzunehmen. Diejenigen Exegeten, welche den Schöpfungsbericht zum Teil in einem mehr figürlichen und symbolischen Sinne erklären zu können erachten,

[1]) Vgl. P. Wasmann, Die moderne Biologie ꝛc., S. 448 ff., wo die Ansicht des heiligen Thomas v. Aquin über die Reihenfolge der Wesensformen im menschlichen Keime besprochen wird. Der heilige Thomas schreibt in seiner Summa theologica 1. quest. 118., a. 2. ad 2.: „Et ideo dicendum est, quod anima praexistit in embryone a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva."

[2]) Mivart, Genesis of species 1871; — Lessons of Nature 1876; — Dublin Review, 1872. Jan. — Vgl. Mazzella, De Deo creante (1880 p. 348 ff., 369 ff.).

werden vielleicht die Ansicht Mivarts nicht als schriftwidrig bezeichnen.[1])

Gleichwohl müssen wir diese freiere Erklärungsweise einiger Exegeten als unhaltbar bezeichnen, wenn wir auch mit P. H. Hurter S. J.[2]) dafür halten, daß die Ansicht Mivarts nicht schon, wie Scheeben meint, gegen ein Dogma des christlichen Glaubens verstoße. Abgesehen davon, daß wir diese freiere Schrifterklärung nicht verteidigen zu können glauben, widerspricht diese Auffassung vom tierischen Ursprung des menschlichen Leibes der Sonderstellung des Menschen in der Natur, die oben etwas näher auseinander gesetzt worden ist. Die Parallelstellen verbieten uns ferner den Genesisbericht über die Entstehungsweise des menschlichen Leibes nur in einem figürlichen und symbolischen Sinne zu verstehen.[3]) Es hat deshalb auch wohl kein Theologe der Vorzeit eine solche Entstehungsweise des menschlichen Leibes verteidigt.[4])

Endlich trat für die unmittelbare Erschaffung des ersten Menschenpaares auch das kirchliche Lehramt ein. Nach P. Hurter (l. c.) scheint selbst eine diesbezügliche feierliche Erklärung des Kölner Konzils vorzuliegen.[5])

Dazu kommt die neueste Entscheidung des kirchlichen Lehramtes vom 30. Juni 1909 bezüglich des Charakters der drei ersten Kapitel der Genesis.[6])

---

[1]) Vgl.: „Biblische Studien" 2c., 13. Bd. 1. H., von Dr. Al. Schulz, Freiburg, 1908, Herder.

[2]) Hurter, Theologiae Dogm. t. II. n. 307. „Cui opinioni certe neque materialismi neque incredulitatis notam inurimus, eam tamen reprobamus" etc.

[3]) Selbstverständlich sind einige Ausdrücke des Genesisberichtes nicht im wörtlichen Sinne zu nehmen, so z. B. die Bildungsweise des Menschenleibes aus der Erde 2c. — Vgl. S. Aug. de Gen. ad litt. l. 6. c. 11, 12. S. Wasmann, Biol. S. 445. Anm.

[4]) Der heilige Augustinus warf die Frage auf, ob etwa die menschliche Seele aus einer Tierseele entspringen könne (vgl. de Gen. c. Man. 2, 7; de Gen. ad litt. l. 6, 12, 6, l. 5. 6. 75.; 7, 20); aber die Frage, beziehungsweise der Abstammung des menschlichen Leibes von einem Tierleibe berührt er nicht, als ob, wie P. Hagen S. J. (Lexicon Bibl. vol. 1., „Adam") bemerkt, der heilige Lehrer ganz davon überzeugt gewesen wäre, daß der Leib des ersten Menschen der heiligen Schrift zufolge unmöglich aus einem Tierleibe entstanden sein könnte. Wenn der heilige Augustin bemerkt, daß auch der Mensch „secundum causales rationes" entstanden ist, so muß man dies nach S. Thomas v. Aqu. (1. p q. 91. a. 2) nicht von der potentia activa, sondern von der potentia passiva verstehen, insofern der Körper des Menschen aus der Materie gebildet werden kann.

[5]) Hurter (l. c.): „Opinio, quam rejicimus, videtur solemniter damnari in concilio Coloniensi, quod tit. 4. c. 11. statuit: „Primi parentes a Deo immediate conditi sunt. Itaque Scripturae s. fideique plane adversantem illorum declaramus sententiam, qui asserere non verentur, spontanea naturae imperfectioris in perfectiorem continuo ultimoque humanam hanc immutatione hominem, si corpus spectes, prodiisse."

[6]) Vgl. Linz. Quartalschr. 1. 1910, S. 186 ff.

In dieser Erklärung wird der historische Charakter der drei ersten Kapitel der Genesis festgestellt und dabei ausdrücklich auf die besondere Erschaffung des Menschen und der Bildung des ersten Weibes aus dem ersten Menschen („peculiaris creatio hominis, formatio primae mulieris ex primo homine") hingewiesen. Dem zufolge kann eine figürliche oder symbolische Entstehung des ersten Menschenpaares nicht mehr ohne Widerspruch mit einer allgemeinen kirchlichen Erklärung verteidigt werden.[1])

[1]) Welche Erklärungen hier noch gestattet sind, ergibt sich aus einigen Antworten auf die gestellten Fragen. Es erscheint zweckdienlich, dieselben hier anzuführen. Sie lauten:

4. Utrum in interpretandis illis horum capitum locis, quos Patres et Doctores diverso modo intellexerunt, quin certi quippiam definitique tradiderint, liceat, salvo Ecclesiae judicio servatacque fidei analogia, eam quam quisque prudenter probaverit, sequi tuerique sententiam? R. Affirmative.

5. Utrum omnia et singula, verba videlicet et phrases, quae in praedictis capitibus occurrunt, semper et necessario accipienda sint sensu proprio, ita ut ab eo discedere nunquam liceat, etiam cum locutiones ipsae manifesto appareant improprie, seu metaphorice vel anthropomorphice, usurpatae, et sensum proprium vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere? R. Negative.

6. Utrum supposito litterali et historico sensu, nonnullorum locorum eorundem capitum interpretatio allegorica et prophetica, praefulgente SS. Patrum et Ecclesiae ipsius exemplo, adhiberi sapienter et utiliter possit? R. Affirmative.

7. Utrum, cum in conscribendo primo Geneseos capitite non fuerit sacri auctoris mens intimam adspectabilium rerum constitutionem ordinemque creationis completum scientifico modo docere, sed potius suae genti tradere notitiam popularem, prout communis sermo per ea ferebat tempora, sensibus et captui hominum accommodatam, sit in horum interpretatione adamussim semperque investiganda scientifici sermonis proprietas? R. Negative.

Mit diesen Entscheidungen muß auch jene bekannte Ansicht des heiligen Augustin über das Sechstagewerk in Einklang gebracht werden. In dieser Beziehung kann hier bemerkt werden, daß der heilige Kirchenlehrer den historischen Hintergrund des Genesisberichtes keineswegs leugnet; er selbst schreibt (de Gen. ad Litt. lib. 8. c. 1): „Narrationem Moysis in libro Geneseos non esse genus figuratarum rerum, sicut in cantico canticorum, sed esse expositionem rerum omnino gestorum, sicut in libris Regum."

Dr. Scheeben hat in seiner katholischen Dogmatik (2. Band Nr. 285 ff.) die Gründe zusammengestellt, welche den Heiligen zu seiner singulären Auffassung bewogen haben, und er geht auch näher auf die eigentliche Ansicht des Kirchenlehrers ein. Nach Dr. Scheeben will Augustin selbst nicht behaupten (l. c. L. 5. c. 4.), daß vor der effektiven Hervorbringung der Organismen diese schon in der Erde seminaliter enthalten gewesen seien. Die von ihm im Unterschied von der seminalen gedachte potentiale Hervorbringung kann daher nach Scheeben nur höchst uneigentlich eine Hervorbringung genannt werden, und überhaupt nichts anders bedeuten, als daß der Geist Gottes nach der Bildung der Erde in ähnlicher Weise über dieser „brütete", wie er nach Gen. 1, 2 über den „Wassern" brütete, um die Erde zu bilden. (Vgl. S. 326, Anm. 4).

Wenn Augustin über die Hervorbringung der Eva aus der Rippe Adams schreibt (Gen. 2, 18. - De Gen. c. Man. 12.): „Sive ergo ista figurate dicta sint, sive etiam figurate facta sint, non frustra hoc modo dicta vel facta sunt, sed sunt plane mysteria et sacramenta, sive hoc modo quo tenuitas nostra conatur, sive aliquo alio meliore, secundum sacram tamen fidem, sunt interpretanda et intelligenda", so will er nicht das Faktum leugnen, sondern nur dieses Faktum auch in einem mystischen Sinn aufgefaßt wissen

In demselben Sinne sprechen sich auch andere Theologen, wie z. B. Kardinal Mazella[1]), Palmieri[2]) u. a. aus.

Wir können, ja müssen demnach es als eine sichere Wahrheit betrachten: Der Leib des ersten Menschen ist nicht zuvor ein Tierleib von gleicher Organisation als wie der Menschenleib gewesen, sondern der Mensch ist vielmehr mit Seele und einem entsprechenden, spezifisch-menschlichen Leib von Gott ins Dasein gesetzt worden.

Aber sprechen nicht für die tierische Abstammung des Menschen wenigstens seinem Leibe nach so viele und sichere Gründe, daß diese Abstammung des Menschen nicht mehr geleugnet werden kann und deshalb in wissenschaftlichen Kreisen auch schon als eine „naturhistorische Tatsache" betrachtet wird?

Wir werden in nachfolgendem diese Gründe eingehender prüfen, wollen jedoch schon jetzt im allgemeinen eine Antwort auf die gestellte Frage geben.

Will man unter diesen „wissenschaftlichen Kreisen" nur moderne und monistische Naturhistoriker oder reine Zoologen verstehen, also Forscher, die bei wissenschaftlichen Untersuchungen keine andere Wissenschaft höheren Ranges anerkennen wollen, so kann hier von „wissenschaftlichen Kreisen" keine Rede sein, wie schon früher einmal ausführlicher dargelegt worden ist. „Wissenschaftliche" Forschungen können nur dort Anspruch auf diesen Namen machen, wo die sicheren Resultate einer jeden anderen Wissenschaft die gebührende Anerkennung finden. Wie die Resultate dieser Wissenschaften lauten, wurde schon oben auseinandergesetzt.

Da die moderne Naturforschung, bemerken wir ferner, die Frage der tierischen Abstammung des Menschen auch auf die menschliche Seele ausdehnt, so kann von einer „wissenschaftlichen Tatsache" noch viel weniger die Rede sein. Die Annahme einer allseitigen Abstammung des Menschen enthält einen evidenten Widerspruch mit den Denkgesetzen der Vernunft; mit offenbaren Widersprüchen aber kann keine Erklärung in Einklang gebracht werden. Doch derartige Ausdrücke („historische Tatsache" 2c.) finden sich fast nur in unkritischen, für das Volk bestimmte Ausgaben naturhistorischer Werke, wie z. B. in jenen des Monisten Haeckel.[3]) Deshalb erklären selbst Naturforscher, die sonst ganz auf entwicklungsgeschichtlichem Standpunkt stehen,

[1]) Kard. Mazzella (De Deo creante, Prop. 17.): „Primi parentes, prout ex divina revelatione constat, non modo quoad animam, sed etiam quoad corpus, immediate a Deo conditi sunt. Quam certissimam veritatem frustra evertere et infirmare nituntur, qui nunc audiunt transformistae" etc.

[2]) Palmieri (De Deo creante, thes. 25.): „Nobilissimum creationis opus inter visibilia est homo. Certum est autem, ipsum non incepisse existere veluti terminum cujusdam evolutionis organicae aut animalis, sed immediate in sua specie conditum esse a Deo."

[3]) Vgl. Wasmann „Die moderne Biologie" 2c., S. 485 f., s. auch: „Der Kampf um das Entwicklungsproblem" 2c., S. 115.

wie z. B. Dr. Konrad Günther („Vom Urtier zum Menschen", 1908, S. 6.). Behauptungen, wie: „Es ist eine Tatsache, daß der Mensch von tierischen Vorfahren abstammt", u. a., seien „einfach Unwahrheiten, die keinem Schriftsteller, der ernst genommen zu werden wünscht, passieren sollten!"

Wir müssen nach Dr. Günther festhalten, daß „die Lehre von der Umwandlung der Organismen und Abstammung der Tiere von andersgestaltigen Formen immer eine Theorie bleibt und bleiben muß, daß sie nie zur Tatsache werden kann, wenn sie auch noch so fest gestützt wird".

Doch auch Dr. Günther ist von der allgemeinen Deszendenztheorie noch zu sehr eingenommen. Die Abstammungslehre im allgemeinen ist noch keine „Theorie" im eigentlichen Sinne, sondern nur eine „Hypothese", eine Annahme und dies auch nur in Bezug auf die organische Welt der Pflanzen und Tiere; in Bezug auf einzelne Pflanzen- oder Tier-Gruppen mag diese Hypothese immerhin schon eine „Theorie" genannt werden; in Bezug auf die Abstammung des Menschen jedoch kann die Entwicklungslehre weder eine Theorie, noch eine Hypothese genannt werden. Eine „Hypothese" muß eben auch eine gute Begründung haben, sonst kann sie nicht einmal als „Hypothese" aufgestellt werden; es wäre dies nur eine unbegründete Annahme, aber keine annehmbare Hypothese.

Aber ist die tierische Abstammung des Menschen, wenigstens seinem Körper nach, so unbegründet, daß sie nicht einmal als „Hypothese" angenommen werden kann?

Untersuchen wir daher jetzt die naturhistorischen Gründe selbst, die von der modernen Naturforschung für die tierische Abstammung des Menschen seinem Leibe nach geltend gemacht worden sind.

3.

Die von Seite der modernen Naturforschung vorgebrachten Beweise für die tierische Abstammung des Menschen, seinem Leibe nach.

Die Gründe der modernen Naturforschung für die tierische Abstammung des Menschen können im allgemeinen auf vier zurückgeführt werden; sie sind nämlich teils morphologischer, teils entwicklungsgeschichtlicher, teils chemisch physiologischer, teils paläontologischer Natur.

a) Morphologische Gründe.

Die allgemeine Organisation (Knochen, Muskeln, Nerven ꝛc. und die daraus hervorgehende Gestalt des menschlichen Leibes ist dem der Säugetiere, in näherer Beziehung dem Leibe der anthropoiden oder menschenähnlichen Affen (Orang, Gorilla, Schimpanse ꝛc.) sehr ähnlich. Die modernen Naturforscher stellen daher den Menschen einfach in das Tierreich, an die Spitze der Säugetiere. Diese äußere

Aehnlichkeit des menschlichen Leibes mit dem Leibe eines hochentwickelten Säugetieres wird besonders von Haeckel und seinen Anhängern, namentlich von Wiedersheim[1]), als Beweis für die tierische Abstammung des Menschen hervorgehoben.

Es gibt kaum ein Organ des menschlichen Leibes, das nicht Wiedersheim, wie P. Wasmann gut bemerkt, von seinem Standpunkt aus zu einem Zeugnis für die tierische Abstammung des Menschen zu stempeln versucht hätte; nach Wiedersheim wäre eigentlich der Mensch nur ein Mosaikbild, aus lauter tierähnlichen Stücken und rudimentären Organen zusammengesetzt, die er von seinen tierischen Vorfahren geerbt hat. Nicht wenige Naturforscher von Fach haben bereits die unkritischen Annahmen und Phantasien der obengenannten Darwinisten in gebührender Weise zurückgewiesen, so z. B. Hamann[2]), Ranke[3]), Virchow[4]), Wasmann[5]) u. a. m.

Ranke hat, um hier einiges im besonderen hervorzuheben, die vorgeblichen „tierähnlichen" (theromorphen) Bildungen des Menschen einer genauen Prüfung unterzogen und gezeigt, daß dieselben, soweit sie nicht auf Phantasie beruhen, nur als Hemmungsbildungen der typisch menschlichen Entwicklung aufzufassen sind. Wenngleich der Anatom Virchow den Menschen seiner körperlichen Organisation nach von den Säugetieren nicht trennen will, so erklärte er doch in gleicher Weise in seinem Vortrage (gehalten zu Wiesbaden), daß die Deszendenzlehre für die Anthropologie noch nichts gebracht habe, als den Nachweis, „daß gewisse Hemmungs- und Exzeßbildungen, mögen sie nun einen pithekoiden Charakter haben oder nicht, bei einzelnen Volksstämmen häufiger sind als bei anderen".

Es ist auch keineswegs wissenschaftlich, immer nur, wie Wasmann richtig bemerkt (a. a. O.) in einer übertriebenen und zum Teil sogar ganz falschen Weise die längst bekannten Aehnlichkeiten zu betonen, die zwischen dem Menschen und den höheren Tieren in körperlicher Beziehung bestehen, während man sich andererseits bemüht, die ganz unleugbaren Verschiedenheiten totzuschweigen. Gerade bei entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen müssen die spezifischen Unterschiede vor allem anderen in Betracht gezogen werden. Es wurden schon oben (n. 1.) die spezifisch menschlichen und die spezifisch-tierischen Merkmale näher auseinandergesetzt. Diese Merkmale unberücksichtigt zu lassen, verbietet die wissenschaftliche Forschung; dieses Vorgehen ist wohl einer tendenziösen Naturfälschung gleichzuhalten.

---

[1]) Haeckel, Anthropogenie ꝛc Wiedersheim, Der Bau des Menschen als Zeugnis für seine Vergangenheit, 1887, 3. Aufl. 1902.

[2]) Hamann, Entwicklungslehre und Darwinismus, 1892.

[3]) Ranke, Der Mensch. (3. Aufl. 1902.)

[4]) R. Virchow, Vortrag auf der 60. Versammlung der deutschen Naturforscher und Aerzte, Wiesbaden, 1887.

[5]) Wasmann, Offener Brief an Pr. Haeckel (Die mod. Biologie, Anhang, S. 451 f.).

Wir fragen hier übrigens einen erfahrenen Anatomen, der vergleichende Studien betrieben hat, ob es ihm nicht leicht ist, verschiedene Tier und Menschen-Knochen, die ihm vermischt vorgelegt werden, zu sichten und genau anzugeben, welche aus diesen Knochen diesem oder jenem Tier und welche einem menschlichen Skelette angehören? Auch bei anderen Organen wird er ohne große Mühe erkennen, ob dieses von einem Tier oder einem Menschen herstammt. Wie kann man nun da behaupten, es sei zwischen dem Organismus des Menschen und eines wenn auch höchstentwickelten Tieres kein oder nur ein verschwindender Unterschied, dem keine Bedeutung beizumessen ist?

Die morphologischen Unterschiede des menschlichen und tierischen Organismus können daher auf keine Weise verwischt oder ausgeglichen werden und wir sind auch nicht berechtigt, mit gänzlicher Uebergehung der spezifischen Merkmale auf Grund gewisser Aehnlichkeiten mit dem tierischen Organismus für den Menschen dieselbe tierische Abstammung zu folgern.

b) Entwicklungsgeschichtliche Gründe.

Einige Naturforscher betrachten den Entwicklungsgedanken so begründet und mit ihrem ganzen System so verwachsen, daß sie glauben, die ganze Natur überhaupt beruhe auf Entwicklung und könne nur entwicklungsgeschichtlich erklärt werden; es dürfe daher auch der Mensch in seinem Ursprung und in seinem ganzen Wesen keine andere Erklärung finden.

Wir sprechen dem Entwicklungsgedanken keineswegs seine Berechtigung ab; vieles in der Natur beruht ja offenbar auf Entwicklung, aber damit ist doch noch nicht gesagt, daß alles ohne Unterschied und auf gleiche Weise sich eines aus dem anderen entwickelt haben müsse. Es verrät einen sehr unkritischen Geist, eine derartige allgemeine Entwicklung selbst dort anzunehmen, ja auch nur eine „Entwicklung" als wahrscheinlich zu bezeichnen, wo Denkgesetze und Erfahrung das Gegenteil beweisen. Dieser Widerspruch herrscht aber bei Annahme einer rein zufälligen Entwicklung ohne Entwicklungsgesetze, ebenso bei Annahme einer allseitigen rein mechanischen Entwicklung; es widerspricht ferner unseren Denkgesetzen, eine Entwicklung der menschlichen Seele aus den vernunftlosen Organismen anzunehmen; wir können endlich auch nicht einmal annehmen, daß sich der spezifisch-menschliche Leib tatsächlich aus einem Tier-Organismus entwickelt habe. Wir haben die betreffenden Gründe schon näher auseinandergesetzt.

Doch welche nähere Gründe können hier für die Entwicklung des menschlichen Leibes aus einem Tierleib angegeben werden?

Es wurde oben von den rudimentären Organen des menschlichen Leibes gesprochen; sie werden von den Anhängern der allgemeinen Entwicklungstheorie wohl als die Hauptbeweise für die tierische Abstammung des Menschen betrachtet.

Als „rudimentäre" Organe werden im allgemeinen solche bezeichnet, die ganz oder doch zum Teil verkümmert sind und so ihre ursprüngliche Funktion eingebüßt haben. Zum besseren Verständnisse kann folgendes bemerkt werden.

Ein organisches Vermögen, wie z. B. das (sinnliche) Gedächtnis, nimmt (wenn jede Ueberanstrengung vermieden wird) an Stärke um so mehr zu, je mehr und länger es geübt wird, es nimmt dagegen an Stärke ab, oder wird schwächer, wenn diese Uebung nicht fortgesetzt oder ganz unterlassen wird. Ferner bestätigt die Erfahrung, daß, wenn ein Vermögen auf diese Weise außer Funktion gesetzt wird, ein anderes dafür an Stärke gewinnt, so daß es unter Umständen dessen Stellvertretung übernehmen kann. In der physiologischen Psychologie unterscheidet man deshalb auch das Prinzip der „stellvertretenden Funktion" und das Prinzip der „einübenden Funktion" (der „Uebung"). In der Entwicklung der Natur sehen wir auch manche Einrichtungen verkümmern, während andere zur Ausbildung gelangen. So tritt z. B. der Blumenkelch bei fortschreitender Fruchtbildung allmählich außer Funktion, und man sieht dann nur an der Frucht die verkümmerten und vertrockneten Reste der Kelchzipfel (Apfel, Birne ꝛc.). Bei anderen, besonders hybriden Pflanzen sehen wir die Staubgefäße zu einfachen Blattorganen verkümmern ꝛc.

Auf ähnliche Weise erklären die Deszendenztheoretiker viele Einrichtungen der animalen Organismen als „rudimentär", oder als verkümmert, rückgebildet und mehr oder weniger außer Funktion gesetzt, um schließlich als nutzlose und zwecklose Organe ganz ausgeschieden oder durch andere Neubildungen ersetzt zu werden. Hieher rechnen sie z. B. die verkümmerten Augen unterirdisch lebender Tiere, die Flügel und Federn der flugunfähigen straußartigen Vögel, die verkümmerten, kleinen, oft selbst verwachsenen Flügel einiger Insekten, die sogenannten „Griffelbeine" einiger Pferdearten ꝛc.[1])

Beim menschlichen Organismus hat man als „rudimentäre" Organe besonders bezeichnet: den Wurmfortsatz des Blinddarms, einige Drüsen (Thymus- und Schilddrüse, Zirbeldrüse, Milchdrüse z. T. ꝛc.), die zurückgebildeten Ohrmuskeln ꝛc. Derartige rudimentäre, außer Funktion gesetzte, zwecklose und überflüssige Organe finden nun, wie die Deszendenztheoretiker behaupten, nur dann eine naturgemäße Erklärung, wenn man sie als ein Erbstück der Vorfahren ansieht und im Sinne einer allgemeinen Entwicklung auffaßt. Diese Erklärung ist nun keineswegs einwandfrei und in nicht wenigen Fällen ist auch die Voraussetzung als unbegründet und falsch erkannt worden.[2])

---

[1]) Vgl. Spitzer, Zeitschrift für Philos. und Päd. von O. Flügel und W. Rein. 1895, 3. H. — Dr. Gutberlet, Der Mensch, 2. Aufl. 1903, S. 18 ff.

[2]) Vgl. Wasmann, Die mod. Biologie, S. 454. — Der Kampf um das Entwicklungssystem, S. 41 f., 94 ff. — Gutberlet, Der Kosmus, 1908, S. 281 ff. — Der Mensch, 1903, S. 18. J. Ranke, Der Mensch (I. 437 ff., II. 3 ff., 203 ff. ꝛc.), 3. Aufl., 1902). S. u.

Hören wir, wie sich über die rudimentären Organe des menschlichen Leibes, die hier zunächst in Betracht kommen, ein zuverlässiger Zoologe, Dr. H. Dekker[1]) im „Kosmos", einer bekanntlich keineswegs entwicklungsfeindlichen Zeitschrift, seinen Kollegen gegenüber geäußert hat. Er schrieb: „Man macht den Einrichtungen des Menschenleibes zum Vorwurf, daß ein Teil von ihnen zwecklos und überflüssig, ein anderer unvollkommen und für seine Aufgabe ungeeignet sei, ein dritter sogar direkt schädlich. Ich weiß nicht, woher man den Mut nahm, schlankweg eine Reihe von Organen zwecklos zu nennen, wenn nicht aus der beschämenden Tatsache, daß man über sie nichts wußte, sie nicht erklären konnte. Keck wurde behauptet, daß die Schilddrüse, die Thymus . . . die Nebenniere, der Hirnanhang, die Milz, das Netz für den Körper durchaus nutz- und zwecklose Anhängsel seien. Freilich ist es schon einige Jahre her, daß man dieses behauptete. Heute ist man doch schon recht kleinlaut geworden, da eine stattliche Anzahl von Forschern mit der Fackel der Erkenntnis hell in das Dunkel dieser rätselhaften Organe hineingeleuchtet hat. Heute wissen wir, daß die Schilddrüse und Nebenschilddrüse für den Körperhaushalt unbedingt notwendig und unentbehrlich sind. (Kosmos, 1906, 5); heute wissen wir, daß die Thymus für den sich entwickelnden Menschen eine große Bedeutung hat (wenn wir auch noch keine Ahnung haben, worauf diese Bedeutung beruht), daß sogar bei Funktionsstörungen der Thymus plötzliche Todesfälle eintreten können. Ueber die Funktion des Hirnanhanges wissen wir zwar noch nichts, aber das wissen wir, daß er an gewissen Wachstumsstörungen im Körper nicht ganz unschuldig und also auch nicht bedeutungslos ist. Und das Netz, eine eigentümliche Schürze, die im Leibe über den Därmen sich hinunterzieht, von dem man früher annahm, daß es nutzlos zur Dekoration im Leibe hängt, hat durch neuere Untersuchungen eine besondere Wichtigkeit bekommen, weil man gesehen hat, welch große Rolle es in der Bekämpfung von Infektionen der Leibeshöhle spielt. Man hat auch das Labferment für eine törichte und zwecklose Sache erklärt. Es ist dies der chemische Stoff, der von den Zellen der Magendrüsen bereitet, die Gerinnung der Milch im Magen besorgt. Wie töricht, so sagte man, welch überflüssige Arbeit, die Eiweißstoffe der Milch erst im Magen zu Klumpen ballen, wenn sie hinterher im Darm doch wieder bei der Verdauung aufgelöst werden müssen. Nun, dem könnte man entgegenhalten, daß das Milcheiweiß ja doch nicht so von dem Körper aufgenommen werden kann, es muß erst assimiliert, in Menschen-Eiweiß umgewandelt werden. Und woher wissen wir denn, daß es dem Magen größere Schwierigkeiten macht, geronnenes Eiweiß zu verdauen, als flüssiges? Vielleicht würde die geronnene Milch den Darm zu rasch verlassen, also nicht genügend ausgenützt werden."

[1]) Dr. Herm. Dekker, Unzweckmäßige Einrichtungen im menschlichen Leibe, in: Kosmos (Handweiser) 1908, n. 6.

„Nach den mit der ‚Zwecklosigkeit' gemachten Erfahrungen wollen wir doch recht bescheiden sein und daraus, daß wir Menschenkinder die Zweckmäßigkeit des Labfermentes noch nicht einsehen können, nicht ohneweiters schließen, daß es bedeutungslos sei." In ähnlicher Weise antwortet Dr. Dekker auf die Einwürfe, die man bezüglich einiger „mangelhafter" Einrichtungen der Sinnesorgane und des Menschen vorbringen zu können glaubte. Er schließt diese seine Untersuchungen sehr richtig mit den Worten: „Sie sind, sage man was man will, schlechthin zweckmäßig."

Dieses Zeugnis aus fremdem Lager ist von nicht geringer Bedeutung; es mahnt uns zur Vorsicht, nicht gleich alle sogenannten „naturwissenschaftlichen Resultate" als schon zu Recht bestehend anzuerkennen; auch in anderen Fragen wird die „Naturwissenschaft", wie wir hieraus zu schließen wohl berechtigt sind, von falschen Voraussetzungen ausgehen und so für die daraus gezogenen Schlüsse keinen wissenschaftlichen Wert beanspruchen können.

Dürfen wir also im menschlichen Organismus gar keine rudimentären Organe annehmen?

Dieser Schluß folgt noch nicht aus dem Gesagten, noch folgt aus einigen rudimentären Organen des menschlichen Leibes, daß er nicht „zweckmäßig" eingerichtet ist, wie dies die Monisten hieraus folgern zu können glauben, oder daß, wie sie behaupten, ein solcher Organismus unmöglich von einem höchst weisen Wesen, d. i. Gott, geschaffen werden konnte.

Der menschliche Leib unterliegt, wenigstens in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge, denselben organischen Gesetzen, wie die Organismen überhaupt.

Ist dies der Fall, so werden auch im menschlichen Organismus unter Umständen bei ähnlichen Ursachen auch ähnliche Umbildungserscheinungen wie bei anderen Organismen sich bemerkbar machen, wenn auch schon von vorneherein wir zu der Annahme berechtigt sind, daß pflanzliche und tierische Organismen, die von äußeren Umständen gänzlich abhängig sind und keine anderen Schutzmittel besitzen, als die ihnen von der Natur gebotenen, diesen äußeren Einflüssen vielmehr ausgesetzt sein werden, als der Organismus des mit Vernunft begabten Menschen. (S. u.) Werden daher gewisse organische Vermögen, z. B. infolge einer persönlichen oder allgemein üblich gewordenen Lebensweise oder Gewohnheit, nicht oder nicht mehr in der rechten Weise geübt, so wird das obenerwähnte Prinzip der einübenden Funktion zur Geltung kommen und es werden die betreffenden organischen Einrichtungen eine gewisse Umbildung oder Verkümmerung erleiden; es kann dann offenbar auch leicht geschehen, daß diese organischen Umbildungen durch Vererbung immer mehr an Ausdehnung gewinnen. Auf diese Weise können ganz gut „rudimentäre" Organe auch im menschlichen Organismus sich ausbilden; ob und inwieweit dies stattfindet, müssen genaue Beobachtungen lehren.

Ob der sogenannte Wurmfortsatz des Blinddarms als ein solches Organ zu betrachten ist, wie man für gewöhnlich der Ansicht ist, dürfte noch keineswegs ausgemacht sein. Den Untersuchungen zufolge dient er als ein besonderes Verdauungsorgan der Cellulose. Seine nähere Bedeutung dürfte in der Absonderung eines dazu geeigneten Fermentes liegen. Deshalb ist er auch namentlich für Tiere von besonderer Wichtigkeit, die auf Pflanzennahrung angewiesen sind.[1])

Vielleicht ist deshalb beim Menschen eine gewisse Verkümmerung des Wurmfortsatzes eingetreten, wenn man die diesbezüglichen Verhältnisse als eine Verkümmerung auffassen kann, und können selbst gefährliche Entzündungen desselben sich zeigen, weil man gegenwärtig sich mehr von Fleisch als von Pflanzen zu nähren pflegt, und überhaupt die heutige Lebensweise dazu mehr als in der früheren Zeit disponiert. Vor etwa 50 Jahren waren, wie Dr. Dekker berichtet, die jetzt häufig vorkommenden Blinddarmentzündungen fast unbekannt.

Wenn nun alle diese Umstände bezüglich des in Frage stehenden Organs des menschlichen Leibes sich erst allmählich herausgebildet haben, was hat dies mit der tierischen Abstammung des Menschen zu tun, etwa von Tieren, bei welchen dieses Organ noch seine volle Funktion ausübt? Es ist vielmehr die Zurücktretung der entsprechenden Funktion beim Menschen ein ganz natürlicher Vorgang, der auch sonst infolge organischer Gesetze eingetreten wäre, wenn gar keine pflanzenfressende Tiere in der Vorzeit gelebt hätten.

Wie kann man da behaupten, daß dieser organische Prozeß nur eine entwicklungsgeschichtliche Erklärung finden könne? Hieraus dürfte auch wohl zu ersehen sein, daß auch andere Organe des menschlichen Leibes, wenn sie auch sicher als rudimentär zu betrachten wären, nicht schon deshalb für eine tierische Abstammung des Menschen sprechen, weil sie bei einigen Tieren in einer volleren Ausbildung vorzukommen pflegen. Das Tier ist eben auf die Sinne angewiesen und hat deshalb gewöhnlich eine schärfere Ausbildung derselben, als dies beim Menschen stattfindet, wo für vieles seine Vernunft eintreten und manche, sonst vollkommenere Ausbildung des Sinnenlebens ersetzen soll.

Was gewisse „Mängel" des menschlichen Organismus betrifft, so muß zunächst beachtet werden, daß ein Optimismus überhaupt nicht angenommen werden kann. Ein Geschöpf, was immer für einer Art, wird jederzeit endlich sein und so auch immer „Unvollkommenheiten" aufweisen. Absolut vollkommen ist eben nur Gott allein, die unendliche Vollkommenheit. Jede Vollkommenheit eines Geschöpfes ist relativ; es ist in seiner Weise vollkommen, wenn es seinem Zwecke entspricht. Gleichwohl existieren sehr verschieden vollkommene Wesen. Es ist ein Wesen um von so höherer Vollkommenheit, als ein anderes, je höher der Zweck ist, dem es dienen soll.

[1]) Vgl. die diesbezüglichen Untersuchungen von Bergmann, Ustjanzew Zuntz ꝛc. (Sitz.-Ber. der Berl. Ges. Naturf. Fr.) — W. Ellenberger in: Archiv f. Anat. u. Physiologie, 1906.

Der Schöpfer und Weltordner hat jedem Wesen nicht nur sein besonderes Ziel, sondern auch noch verschiedene Mittel anheimgestellt, um dieses sein Ziel zu erreichen. Bei den mit Vernunft begabten Wesen ist es ihrem Willen überlassen, mit diesen Mitteln mitzuwirken, und wo dies nicht gestattet ist, wie z. B. bei den rein organischen Funktionen des Menschen, sowie auch bei den Pflanzen und Tieren, ist es teils inneren Entwicklungsgesetzen, teils manchen äußeren Umständen und ihren gegenseitigen Einflüssen aufeinander überlassen, ihr Ziel in dieser oder jener Weise zu erreichen. Bei dieser Weltordnung, in die auch noch die natürlichen Prozesse der Anordnung des Schöpfers gemäß und aus höheren Zwecken manche Hindernisse und Störungen verursachen können, wird es wohl nicht wundernehmen, wenn manche Mängel und Unvollkommenheiten sich einstellen, abgesehen von den direkt schädlichen Einflüssen, die der Mensch selbst in vielfacher Beziehung teils durch eigene Schuld, teils auch unbewußt auszuüben imstande ist.

Daß nun eine solche Weltordnung einem höchst weisen Wesen, Gott dem Schöpfer und Weltordner, widersprechen soll, ist nicht einzusehen. Im Gegenteil, gerade bei dieser Weltordnung kann sich die Weisheit des höchsten Wesens in vielfacher und vorzüglicher Weise offenbaren. Die Mängel und Unvollkommenheiten als solche sind freilich nicht auf Rechnung des höchsten Wesens selbst zu setzen; sie sind nur der Unvollkommenheit der Geschöpfe zuzuschreiben; unter Umständen jedoch, wo nicht etwas Unmoralisches oder Sündhaftes vorliegt, kann das höchste Wesen diese Mängel in seinen Schöpfungsplan mit aufnehmen; das moralisch Böse aber kann es aus höheren Zwecken zulassen oder nicht verhindern. Es ist daher nur Unverstand, zu behaupten, diese Mängel und Unvollkommenheiten könnten mit der Weisheit des höchsten Wesens nicht in Einklang gebracht werden. Es dürfte hier zweckdienlich sein, das Gesagte durch ein Beispiel zu beleuchten. Betrachten wir die Einrichtungen unseres Auges!

Diesen Gegenstand hat besonders H. v. Helmholtz untersucht; er glaubt dabei manche optische „Fehler" und „Mängel" gefunden zu haben.[1]) Er hat diese Unvollkommenheiten bekanntlich in einer sehr unschönen Weise kritisiert.[2])

---

[1]) H. v. Helmholtz, Populäre, wissenschaftliche Vorträge, 2. Heft. Als solche Fehler bezeichnet er: Farbenzerstreuung, Astigmatismus, Lückenhaftigkeit im Gesichtsfelde, Gefäßschatten, unvollkommene Durchsichtigkeit der Medien und schließlich Fluoreszenz der Hornhaut.

[2]) H. v. Helmholtz a. a. O. Er äußert sich hier wie folgt: „Es ist nicht zu viel gesagt, daß ich einem Optiker gegenüber, der mir ein Instrument verkaufen würde, welches die letztgenannten Fehler hätte, mich vollkommen berechtigt halten würde, die härtesten Ausdrücke über die Nachlässigkeit seiner Arbeit zu gebrauchen und ihm sein Instrument mit Protest zurückzugeben . . . Der Umstand, daß sie mir trotz ihrer Fehler unersetzlich sind, verringert offenbar, wenn wir uns einmal auf den freilich einseitigen, aber berechtigten Standpunkt des Optikers stellen, doch die Größe dieser Fehler nicht."

Wie unberechtigt v. Helmholtz gewesen, dieses abfällige Urteil zu fällen, wurde schon von mehreren Seiten gerügt.[1]) Gleichwohl fügt der Physiologe bei, daß seine Auseinandersetzungen der Unvollkommenheiten unseres Auges nicht deshalb geschehen seien, um „die Leistungen dieses kleinen Organs herabzusetzen und die Bewunderung dafür zu vermindern".

„Alle diese Unregelmäßigkeiten", bemerkt er ferner, „würden in einer künstlichen Camera obscura oder in dem in ihr erzeugten photographischen Bilde äußerst störend sein. Im Auge sind sie es nicht, so wenig, daß es teilweise recht schwer war, sie überhaupt zu finden . . . Auch beim Sehen mit einem Auge und beim Einäugigen ist das Anschauungsbild, was wir vom Gesichtsfelde haben, frei von den Störungen, welche die Unregelmäßigkeiten des Grundes sonst veranlassen könnten . . . . Daß wir diese und andere, dem Auge selbst angehörige Gesichtserscheinungen so schwer bemerken, ist eine andere, sehr wunderliche und paradoxe Eigentümlichkeit unserer Sinneswahrnehmungen, die nicht bloß beim Gesichtssinn, sondern auch bei anderen Sinnen sich regelmäßig wiederholt . . . Was also die Anpassung des Auges an seinen Zweck betrifft, so ist sie im vollkommensten Maße vorhanden und zeigt sich gerade auch in der Grenze, die seinen Fehlern gezogen ist". Soweit v. Helmholtz. Wenn ein Organ so vorzügliche und bewunderungswürdige Leistungen aufweist, so ist man doch nicht berechtigt, von einer „Nachlässigkeit" der Arbeit zu sprechen. Durch die letzteren Worte hat v. Helmholtz eigentlich seine Anklage unseres Auges zurückgenommen, und scheint mit sich selbst in einen Widerspruch geraten zu sein. Die Erklärung der angeführten Tatsachen liegt wohl darin, daß v. Helmholtz nur das äußere Auge und zwar, wie er selbst zugibt, von einem einseitigen Standpunkte betrachtet, während doch unser Auge kein starres, optisches Instrument, sondern ein lebensvolles Organ ist, mithin auch von seiner inneren physiologischen Seite zu beurteilen ist. Als Sehorgan entspricht es vollkommen seinem Zwecke. Die von Helmholtz gerügte Farbenzerstreuung, um einen Fall im besonderen hervorzuheben, entdecken wir bei unserem Sehen nicht im geringsten; das Auge ist imstande, die feinsten Linien ohne alle Farbenzerstreuung wahrzunehmen. Auch kann bemerkt werden, daß einige der gerügten „Fehler" unseres Auges oder einige mit ihnen zusammenhängende Eigenschaften, wie z. B. der Glanz und das Feuer des Auges, als besondere Vorzüge desselben gerühmt worden sind.

Wir wollen damit nicht in Abrede stellen, daß unser Auge in seiner äußeren Einrichtung nur als optischer Apparat, also, wie v. Helmholtz selbst bemerkt, von einem einseitigen Standpunkte aus betrachtet, gewisse Unvollkommenheiten zeigen kann, was immer die

[1]) Vgl. R. Handmann, Das Helmholtz'sche Urteil über das Sehorgan des Menschen, in: Natur und Offenbarung, 39. Band, S. 742 ff. (Münster, 1893).

Ursache derselben sein mag; man darf aber niemals vergessen, daß das Auge in seiner ganzen Bedeutung oder physiologisch als „Sehorgan" betrachtet, trotz aller äußeren Unvollkommenheiten ohne alle Störung funktioniert. Wir müssen ferner auch entschieden der Erklärung entgegentreten, daß diese „Mängel" nur entwicklungsgeschichtlich aufgefaßt werden können und daß, abgesehen von dem wunderbaren Bau und den äußerst zweckmäßigen Einrichtungen des Auges, das Auftreten derartiger Unvollkommenheiten der Weisheit des höchsten Wesens widerspricht. Dasselbe kann auch in bezug auf andere Einrichtungen des menschlichen Organismus gesagt werden.

Es schien uns von nicht geringer Wichtigkeit, diesen Gegenstand etwas eingehender dargelegt zu haben. Die Monisten betrachten ihn als eine Hauptstütze ihres Lehrsystems.

2. Eine große Beweiskraft liegt ihnen zufolge auch in der embryonalen Entwicklung des menschlichen Organismus.[1])

In der Embryologie haben bekanntlich einige Physiologen ein Entwicklungsgesetz aufgestellt, das den Namen: „Das biogenetische Grundgesetz" erhalten hat. Es wurde von Fritz Müller erfunden und besonders von E. Haeckel durchgeführt. Diese Durchführung ist aber dem Jenaer Zoologen nicht gelungen; man weiß auch, welch unlauterer Mittel und welch unwürdiger Kampfesweise er sich seinen Gegnern gegenüber bedient hat.[2])

Das biogenetische Grundgesetz besagt, daß die Tiere in ihrer embryonalen Entwicklung in rascher Aufeinanderfolge nochmals alle jene Entwicklungsstufen durchlaufen, die ihre Vorfahren einst in ihrer Stammesgeschichte durchgemacht haben. Nach Haeckel hat diese Entwicklungsstufen auch der Mensch durchlaufen. Seine „Anthropogenie" führt 22 stammesgeschichtliche Stufen auf, die der menschliche Embryo bis zu seiner Geburt „rekapituliert" hat. Diese Ahnenstufen des Menschen sind bei Haeckel bereits auf 30 angewachsen; er nennt sie die „Progonotaxis des Menschen".

Es haben sich nun gegen die Gültigkeit des biogenetischen Grundgesetzes, besonders in seiner Anwendung auf den Menschen, sehr viele Anatomen von Fach sehr abfällig ausgesprochen, so daß uns schon dieses Zeugnis genügen kann, die Entwicklungsstadien des menschlichen Embryo als einen Beweis für seine tierische Abstammung zurückzuweisen.

Es ist, wie Wasmann[3]) bemerkt, völlig unhaltbar, das biogenetische Grundgesetz als allgemeines Gesetz zur ursächlichen Er-

[1]) Vgl. Wasmann, Die moderne Biologie ꝛc., S. 455. — Gutberlet, Der Mensch, S. 52. (S. u.)

[2]) Vgl. Prof. Dr E. Dennert, Die Wahrheit über E. Haeckel und seine „Welträtsel". (Anhang: Die Affäre Braß-Haeckel.) 1909. — Dr. Arn. Braß, E. Haeckel und die Wahrheit. Stuttgart. — Das Affen-Problem. Professor E. Haeckel, seine Fälschungen der Wissenschaft ꝛc. 1909. — E. Wasmann, Biologie ꝛc. (S. 464). — O. Hamann, Entwicklungslehre und Darwinismus, 1892.

[3]) Wasmann, Biologie, S. 458. Vgl. auch: Kampf um das Entwicklungssystem, S. 37 ff., 115 ff., 142.

klärung der individuellen Entwicklung (Ontogenie) aus der hypothetischen Stammesgeschichte (Phylogenie) aufzustellen. Mit dieser vorausgesetzten Phylogenese haben die vorkommenden Aehnlichkeiten in der Embryonalentwicklung verschiedener Tierarten gar nichts zu tun. Wasmann bezeichnet deshalb einfach die ganze Zusammenstellung bezüglich des Stammbaumes des Menschen, die Haeckel in seinen Werken gegeben[1]) hat, als „Unfug" und „Schwindel".[2])

Oskar Hertwig[3]) erklärt: „Wir müssen den Ausdruck Wiederholung von Formen ausgestorbener Vorfahren fallen lassen und dafür setzen: Wiederholung von Formen, welche für die organische Entwicklung gesetzmäßig sind und vom einfacheren zum komplizierten fortschreiten. Wir müssen den Schwerpunkt darauf legen, daß in den embryonalen Formen ebenso wie in den ausgebildeten Tierformen allgemeine Gesetze der Entwicklung der organisierten Lebenssubstanz zum Ausdruck kommen."

T. Garbowski[4]) schreibt: „Das Meiste, was man auf das sogenannte biogenetische Grundgesetz zurückzuführen pflegt, beruht auf Täuschung, insofern alles Unentwickelte, Unvollkommene einander mehr oder minder gleichen muß." In demselben Sinne hat sich dem Verfasser gegenüber ein Physiologe geäußert, der besondere embryologische Studien betrieben hat. Es sind ihm zufolge eben alle Anfangsstadien einander, weil sie von einfachen Bildungen ausgehen, mehr oder weniger einander gleich; es sind allgemeine Bildungen, deren physiologische Bedeutung nicht in diesen noch unbestimmten Aehnlichkeiten liegt, sondern nur aus den weiteren Entwicklungen erklärt werden können. Bei diesen Anfangsstadien der Organismen ist wegen der noch sehr undeutlichen und noch wenig spezialisierten äußeren Differenzierung eine Deutung eines Organs von vornherein überhaupt nicht möglich. Die eigentliche Organnatur ergibt sich erst aus der Entfaltung dieser Anfänge, aus der weiteren organischen Ausbildung der inneren Anlage, die bei allen organischen Entwicklungen schon in den allerersten Anfängen zugrunde liegt und angenommen werden muß. Es sind deshalb, um auch hier einen besonderen Fall zu erwähnen, die sogenannten „Kiemenspalten" des menschlichen Embryo von einer ganz anderen physiologischen Bedeutung, als dieser ihr Name besagt. Diese Spalten oder Faltungen wurden deshalb später (von Reichert) bezeichnender „Viszeralspalten" genannt, welcher Name nach Dr. E. Brücke[5]) den Vorzug

[1]) Haeckel, Ueber Entstehung und den Stammbaum des Menschengeschlechts. 1868; Anthropogenie, zwei Bände, 1874, 5. Aufl., 1903; Gemeinverst. Vorträge und Abhandlungen aus dem Gebiete der Entwicklungsgeschichte, zwei Bände, 1902 (Ueber unsere gegenwärtige Kenntnis vom Ursprung des Menschen, 1899); — Der Kampf um den Entwicklungsgedanken, 1905 ꝛc.

[2]) Wasmann, Biologie, 457.

[3]) O. Hertwig, Allgemeine Biologie, 1906.

[4]) Garbowski, Morphologische Studien, Jena, 1903.

[5]) Brücke, Vorlesungen über Physiologie, Wien, 1887. Bd. 2. S. 320 ff.

verdient, „weil eben der Embryo der höheren Wirbeltiere zu keiner Zeit Kiemen oder auch nur Andeutungen derselben hat". So wachsen einige dieser Gebilde zur Mundhöhle und Teilen unseres Gehörorgans aus.[1])

Auch das Haarkleid[2]) des menschlichen Embryo soll nach den Anhängern der allgemeinen Entwicklungstheorie einen Beweis für die tierische Abstammung des Menschen bilden. Dieses Haarkleid ist keineswegs in diesem entwicklungsgeschichtlichen Sinne zu erklären: es ist wohl als ein Schutzmittel des Embryo anzusehen, wie wir dies an den jungen Pflanzenblättern beobachten können. Nach einer Erklärung liegt die physiologische Bedeutung des Haarkleides der Organismen, besonders im Jugendzustande, darin, daß es die zu große Wärmeentwicklung zu regulieren, beziehungsweise zu verhindern hat.

Wir sehen wohl aus dem Gesagten, daß wir das „biogenetische Grundgesetz", wenigstens in der Erklärung Haeckels und in seiner Anwendung auf den Menschen, weil gänzlich unbegründet, weder annehmen müssen, noch auch annehmen können.

Ob dieses biologische Entwicklungsgesetz bei der embryonalen Entwicklung einiger Tierarten eine wenigstens beschränkte Gültigkeit hat, brauchen wir hier nicht näher zu untersuchen.[3])

---

[1]) Vgl. Wasmann, Biologie, S. 462 f. — Ranke, Der Mensch, I., S. 145 f. — Denert, Die Wahrheit über E. Haeckel ꝛc., S. 29 f., 119 ꝛc.

[2]) Vgl. u. a. Dr. Dahl, Naturwiss. Woch. 1909, 29. — Dr. Günther, Vom Urtier zum Menschen, II. 84. — Dr. Gutberlet (Der Mensch, S. 52 ff. ꝛc.) Wie das Haarkleid, so wird auch die Anlage überzähliger Wirbel des Embryo als ein Beweis für die tierische Abstammung des Menschen angeführt. (Vgl. Dahl, a. a. O. — Gutberlet, l. c. ꝛc.) Demgegenüber ist zu bemerken, daß die Verschmelzung der Endwirbel als feste Stütze der Wirbelsäule dient; dabei erhält sie auch durch die dazuführenden Muskeln eine entsprechende Elastizität. Kommen schwanzartige Anhänge vor, so sind dies nach Virchow u. a. Mißbildungen des Körpers. (Vgl. J. Ranke, Der Mensch, I., S. 185, 2. Aufl.) — Wenn darin eine Tierähnlichkeit besteht, so kann dies ganz entsprechend in dem einheitlichen Bau der höheren Tiere und des Menschen eine Erklärung finden. (S. u.)

[3]) P. Wasmann (Biologie, S. 461) ist der Ansicht, daß diese Annahme bei einigen Tieren berechtigt sei. Er schreibt: „Es gibt zwar in der individuellen Entwicklung mancher Tiere gewisse Stadien, welche in der Tat nur als eine Wirkung der Stammesgeschichte ursächlich erklärt werden können. Wir verweisen hierfür auf unsere früheren Ausführungen ‚Konstanztheorie oder Deszendenztheorie?'" (S. 315 ff.), wo wir bei der termitophilen Dipterengattung Termitoxenia das vorübergehende Auftreten einer wirklichen Flügeladerung in der individuellen Entwicklung der Thorakalanhänge fanden und dasselbe daraus erklären mußten, daß die Vorfahren von Termitoxenia einst wirkliche Zweiflügler waren. (Biol. S. 390 ff. — Vgl. Verhandl. d. Deutschen Zool.-Gesellschaft. 1903, 113 ff.) — Aehnliche Beispiele finden sich, allerdings sehr selten, auch bei höheren Tieren. Geoffroy St. Hilaire (vgl. R. Keller, Das Leben des Meeres 1895, S. 301) hat schon vor einem Jahrhundert (1807) die interessante Entdeckung gemacht und Kükenthal hat sie neuerdings bestätigt, daß die Bartenwale im Embryonalstadium Zähne besitzen, während die erwachsenen Wale bekanntlich keine Zähne, sondern Barten aus ‚Fischbein' ihr eigen nennen. Anderseits haben die paläontologischen Funde ergeben, daß die älteren fossilen Wale der

Es sprechen daher, wie aus dem Gesagten erhellt, wichtige naturwissenschaftliche Gründe gegen die Anwendung der Theorie der „rudimentären" Organe, sowie des „biogenetischen Grundgesetzes" auf den Menschen und wir müssen deshalb auch den hieraus gezogenen Folgerungen für die Annahme einer tierischen Abstammung des Menschen eine jede Beweiskraft absprechen.

Tertiärzeit sämtlich zu den Zahnwalen gehörten, die zeitlebens ihre Zähne behalten. Wir sind daher nicht bloß berechtigt, sondern nahezu gezwungen, zu schließen, daß unsere heutigen Bartenwale von ehemaligen Zahnwalen abstammen, und daß die Embryonalzähne der ersteren ein stammesgeschichtliches Andenken seien, welches im übrigen keinen biologischen Zweck hat, da die Embryonen der Wale ebensowenig etwas zu ‚kauen' haben, wie diejenigen anderer Säugetiere." „Derartige Beispiele", fügt Wasmann hinzu, „lassen wir gerne als schwerwiegende Wahrscheinlichkeitsbeweise zugunsten der Deszendenztheorie gelten, weil sie bloß eine eindeutige Erklärung im Sinne der Abstammungslehre zuzulassen scheinen. Wenn man uns demnach auch in der individuellen Entwicklung des Menschen solche Stadien nachweisen könnte, welche wirklich nur als eine Nachwirkung der ehemaligen Stammesgeschichte erklärlich sind, so würde dadurch ein nicht zu unterschätzender Wahrscheinlichkeitsbeweis geliefert sein, daß der Mensch seinem Leibe nach von tierischen Vorfahren abstammt. Aber derartige Erscheinungen kennt man beim Menschen nicht." Soweit P. Wasmann

Es ist nicht zu leugnen, daß derartige Bildungen sehr auffallend erscheinen. Gleichwohl scheint uns, kann auch noch eine andere Erklärung derselben gegeben werden.

Was zunächst die Flügeladerung der Thorakalanhänge bei Termitoxenia betrifft, so könnte diese Bildung immerhin als eine für die Ernährung des Embryo dienende Einrichtung oder als ein Schutzmittel, ähnlich wie das Haarkleid des menschlichen Embryo, oder endlich auch als eine spezielle Bildung betrachtet werden, die früher bei den ausgewachsenen Insekten selbst noch vorhanden, später aber rudimentär und abfällig geworden, die aber doch in dem energievolleren Embryonalzustand immer wieder noch zum Vorschein kommt. Es wäre dies zwar auch ein entwicklungsgeschichtliches Faktum, aber doch von anderer Bedeutung in dieser Erklärung, als in der allgemeinen, oben gegebenen. Uebrigens scheint es, müßten die diesbezüglichen Beobachtungen noch mehr fortgesetzt werden, um hier ein sicheres und endgültiges Urteil fällen zu können.

In bezug auf die Embryonen der Bartenwale kann folgendes bemerkt werden: Die Verhältnisse der bei den Embryonen der Bartenwale vorkommenden Zahnbildung scheint noch nicht vollständig untersucht und aufgeklärt zu sein. Die fossile, in den Tertiär-Ablagerungen gefundene Gruppe der Zeuglodonten oder Jochzähner (Zeuglodon, Squalodon ꝛc.) besitzt ausgesprochene kegelförmige Schneidezähne und mehrzackige Backenzähne; die Zähne der embryonalen Wale sind dagegen abgerundet, napfförmig. Schon diese morphologische Verschiedenheit spricht gegen eine nähere Verwandtschaft dieser beiden Tiergruppen. Es wäre auch noch genauer die eigentliche Natur dieser Zähne zu untersuchen. Diese „Zähne" stellen offenbar selbst einen Anfangszustand der Entwicklung dar, zeigen daher noch nicht deutlich die eigentliche Struktur; da sie jedoch zu Barten auswachsen, so muß bei dieser sog. monophyodonten Zahnbildung (ohne Zahnwechsel) schon eine diesbezügliche Anlage vorhanden sein; man dürfte deshalb bei einer genaueren (chemischen und mikroskopischen) Untersuchung der stofflichen Zusammensetzung, bezw. der Struktur der Längs- und Querschnitte dieser Zahngebilde auch schon einige Andeutungen der hornartigen Bartennatur (faserige Zusammensetzung, gegen Säuren widerstandsfähige, dagegen eine mit Alkalien sich verbindende und in Wasser lösliche Keratin-Substanz ꝛc.) entdecken. Sie würden dann aber keine eigentlichen, aus Kalk und Knorpel bestehenden oder aus Zahnsubstanz gebildeten Zähne, sondern nur zahnähnliche, embryonale Gebilde der

c) Physiologische Gründe (Blutreaktionen).

Ein nicht geringes Aufsehen erregte in unseren Tagen die Entdeckungen Dr. Uhlenhuths und Dr. Friedenthals bezüglich einiger Blutreaktionen. Man hat aus denselben eine direkte Abstammung des Menschen vom Tiere ableiten wollen. Zum klaren Verständnisse des Gegenstandes ist es notwendig, hier in Kürze die diesbezüglichen Versuche darzulegen.

Dr. Uhlenhuth[1]) spritzte in etwa wöchentlichen Zwischenräumen Kaninchen beiläufig zehn Kubikzentimeter defibrierten (von Blutkörperchen und Fibrin befreiten) Rinderblutes (Serum) ein[2]) und schon nach fünf derartigen Einspritzungen konnte von dem Blute ein geeignetes Serum gewonnen werden. Der Experimentator stellt hierauf mit Anwendung einer 1·6%igen Kochsalzlösung verdünnte, rötlich gefärbte, klare Blutlösungen von mehreren Tierarten her (Rind, Pferd, Hund, Katze, Hirsch, Kaninchen, Maus, Huhn, Taube u. a.) und auch von Menschenblut. Wenn er nun diesen Blutlösungen sechs bis acht Tropfen vom Serum des mit defibriertem Rinderblut behandelten Kaninchens zusetzte, so entstand nur in der Rinderblutlösung eine deutliche Trübung, alle übrigen Blutlösungen blieben vollkommen klar. Normales (von nicht behandelten Tieren stammendes) Kaninchenserum trübte ebenfalls die Rinderblutlösung nicht. Wurden nun die Kaninchen in der oben angegebenen Weise mit Menschenblut behandelt und das Kaninchenserum in die verschiedenen Blutlösungen geträufelt, so zeigte sich die Trübung wieder nur in der Menschenblutlösung. Hierauf gründet sich eine der Angabe nach sichere Methode, Tier- von Menschenblut durch chemische Reaktion zu unterscheiden. Der Gerichtsarzt, welcher die Aufgabe hat, festzustellen, ob ein Blutfleck Menschenblut ist oder nicht, wäscht denselben mit einer 1·6%igen Kochsalzlösung aus und setzt der Lösung das Serum eines Kaninchens zu, dem Menschenblut eingespritzt ist. Tritt eine Trübung ein, so rühren die Blutspuren von Menschenblut her, bleibt die Lösung hingegen klar, so hat man es mit Tierblut zu tun. Um weiter die Art des getöteten Tieres nachzuweisen,

---

Varten darstellen. Uebrigens wäre auch abzuwarten, ob außer jener Gruppe der Zeuglodonten später vielleicht auch noch andere Waltiere (ohne Zähne) aufgefunden werden. Schließlich muß es, wenn das „biogenetische Grundgesetz" auf die Tier-Embryonen eine Anwendung hat, sehr auffallen, daß dies so selten vorkommt, wenn die oben gebrachten Fälle als eine solche Anwendung angesehen werden. Aber dann ist es kein eigentliches „Gesetz", sondern nur eine besondere Eigentümlichkeit gewisser Tierarten, oder diese Erscheinungen dürften eher Rück- oder Mißbildungen, als regelmäßige, individuelle Ausbildungen sein. Diese Bemerkungen können hier in bezug auf den besprochenen Gegenstand genügen.

[1]) Vgl. Deutsche medizinische Wochenschrift, 1901, 6.

[2]) Das Blut der Säugetiere besteht aus einer mit roten (eisenhältigen) Blutkörperchen vermischten, gelblich weißen Flüssigkeit (Blutwasser, Serum); letztere enthält einen Stoff, den Faserstoff (Fibrin), welcher die Ursache des Gerinnens des Blutes ist. Das Blutserum besitzt gewisse Fermente (Alexine), welche Bakterien und fremde Zellen zu zerstören befähigt.

müßte man eine Anzahl Kaninchen zur Verfügung haben, die mit den verschiedensten Blutarten behandelt worden sind; wird eine dieser verschiedenen Blutlösungen getrübt, so rührt die Blutspur von jener Tierart her, von dessen Blut die betreffende Lösung bereitet wurde und mit dessen Blut zugleich das Kaninchen behandelt worden ist.

Dr. Friedenthal[1]) führte ähnliche Versuche aus.

Es sei vorausgeschickt, daß Blutinfusionen, die bisweilen bei schweren Blutverlusten in Anwendung gebracht werden, nur von Erfolg sind, wenn den Kranken defibriertes Menschenblut eingespritzt wird, während die Transfusion von Tierblut stets mit einem Mißerfolg endet, da die Blutkörperchen des letzteren von dem menschlichen Blutserum aufgelöst werden.[2]) Aehnliches kann bei verschiedenen Tieren beobachtet werden. In dieser auflösenden Eigenschaft des Blutserums glaubte man daher auch ein sicheres Mittel gefunden zu haben, die Verwandtschaftsverhältnisse der verschiedenen Tiere zu prüfen und mittelst der schon oben angeführten Methoden auf künstlichem Wege, durch chemische Blutreaktionen (Fällungsreaktionen) darüber nähere Aufschlüsse zu erhalten. Es hat sich bei diesen Versuchen wenigstens im allgemeinen herausgestellt, daß Blutkörperchen eines Tieres nur mit dem Serum von Tieren derselben Art oder auch sehr nahe verwandten Arten gemischt werden können, ohne der Auflösung zu verfallen. So zeigten z. B. Maus und Ratte (Arten derselben Gattung Mus) keine Blutunterschiede (Blutreaktionen), d. i. weder löste Mäuseblutserum Rattenblutkörperchen, noch Rattenserum Mäuseblutkörperchen auf. Dagegen wurden die Blutkörperchen des Meerschweinchens (Gattung Cavia) vom Kaninchenserum (Gattung Lepus) und umgekehrt gelöst, während wieder Hase und Kaninchen (beide Lepus) eine Blutmischung gestatteten. Dasselbe trat auch ein bei Hund (Canis familiaris), Fuchs (Canis vulpes) und Wolf (Canis lupus), während Hundeblutkörperchen vom Katzenserum aufgelöst wurden. Die Versuche mit Menschenblut ergaben folgendes:

Menschenblut löste die Blutkörperchen des Aales, des Frosches, der Ringelnatter, der Taube, des Pferdes, des Rindes ꝛc., ferner auch die Blutkörperchen vom Vari (Halbaffenart) und mehreren echten Affen (Klammeraffen, Babuin, Hutaffen, Makak ꝛc.) und wies so „jede nähere Verwandtschaft mit ihnen ab". Dagegen wurden die Blutkörperchen der sogenannten Menschenaffen, wie Orangutan, Gibbon ꝛc., vom Menschenblutserum nicht gelöst. „Der Mensch steht also", schloß man hieraus, „zu diesen Menschenaffen in demselben verwandtschaftlichen Verhältnis, wie die Maus zur Wanderratte, der Hund zum

[1]) Hans Friedenthal, Ueber einen experimentellen Nachweis der Blutsverwandtschaft ꝛc. (Archiv für Anatomie und Physiologie, 1900, 494 ff). — Neue Versuche zur Frage nach der Stellung des Menschen im zoologischen System (Sitzungsber. der kgl. Akademie der Wissenschaft. Berlin, 35, 830, 1902).

[2]) Diese Bluttransfusionen werden jetzt durch Infusion einer 1%igen Kochsalzlösung ersetzt.

Fuchs und Wolf, der Hase zum Kaninchen" 2c. Dr. Friedenthal zieht aus seinen Versuchen einfach folgenden Schluß: „Wir stammen nicht bloß vom Affen ab, wir sind selber echte Affen."

Dieser chemisch-physiologische Beweis für die Abstammung des Menschen aus dem Tierreich, ja für seine nächste „Blutverwandtschaft" mit den anthropoiden Affen, erscheint auf den ersten Blick sehr überraschend und einfach; aber bei näherer Prüfung ist er keineswegs so einfach, ja die diesbezüglichen Versuche müssen selbst als nicht beweisend abgelehnt werden,[1]) aus ihnen kann kein sicherer Schluß auf eine eigentliche „Blutverwandtschaft" gezogen werden.

Aus der ganzen Darstellung der Versuche ergibt sich zunächst, daß es sich hier nicht um eine „Blutverwandtschaft", sondern nur um eine „chemische Verwandtschaft des Blutes" handelt. Dr. Friedenthal legt selbst in seiner Erwiderungsrede auf die Vorträge P. Wasmanns seinen Versuchen diese wesentliche Bedeutung zugrunde, indem er bemerkte: „Der Naturforscher Wasmann meint, daß die Versuche über Blutverwandtschaft nichts ergeben hätten als eine überraschende chemische Aehnlichkeit zwischen Mensch und Affe. Damit ist gerade eine neue Seite der Stammverwandtschaftslehre erforschbar gewesen und mehr sollten und konnten meine zitierten Versuche auch nicht beweisen."[2])

Zeigen nun auch diese Blutreaktionen gewisse Beziehungen zu „verwandten" Tierarten, so ist doch diese „Verwandtschaft" eine solche, die sich gänzlich nur auf die morphologischen Eigenschaften der betreffenden Tierarten gründet; jene Versuche bedeuten daher nichts anderes, als eine Aehnlichkeit der Eigenschaften des Blutes verschiedener Organismen, die einander auch in den morphologischen Eigenschaften ähnlich sind.

Man kann deshalb höchstens hieraus den Schluß ziehen, daß bestimmten Eigenschaften des Blutes eine große Bedeutung für den Aufbau des ganzen Organismus zukommt, oder daß ähnlichen Bluteigenschaften im allgemeinen auch ein morphologisch ähnlicher Organismus entspricht. Aber andere Versuche als die oben gebrachten haben dargetan, daß diese Korrellation keineswegs ein allgemeines Gesetz ist. In Fällen, in denen der Theorie zufolge bestimmte Blutreaktionen zu erwarten waren, erfolgten sie nicht. So löste z. B. das Blutserum eines Halbaffen (Macacus sinicus) in einigen Fällen die roten Blutscheibchen des Menschenblutes auf, in anderen dagegen nicht. Nach Dr. Friedenthals eigenen Versuchen vermochte das Blut von Krustazeen (des Taschenkrebses Cancer pagurus) oder von Röhren-

[1]) Vgl. u. a.: E. Wasmann, Biologie, S. 465 ff.; Kampf um das Entwicklungsproblem, S. 85 ff., 137 ff. — R. Rösle, Die Bedeutung der Immunitätsreaktionen für die Entwicklung der systematischen Verwandtschaft der Tiere. (Biolog. Zentralbl., 1905, Nr. 11.)

[2]) Vgl. Wasmann, Der Kampf um das Entwicklungsproblem 2c., S. 137 (Schlußwort). — Plate, Ultramontane Weltanschauung 2c., S. 90.

würmern (Arenicola piscatorum) die roten Blutkörperchen der Silbermöve oder der Ratte nicht aufzulösen, wie dies sonst bei entfernten Tierklassen zu geschehen pflegt. Auch berichtet Friedenthal, daß nach Versuchen Uhlenhuths in einigen Fällen das Serum von Kaninchen, welchem Menschenblut einverleibt war, außer mit Menschenblut auch mit Affenblut eine Trübung gab, wenn auch weniger deutlich. Ihm zufolge gelingt es auch nicht immer ohne Anwendung von Kunstgriffen, die Einwirkung verschiedener Blutarten aufeinander sichtbar zu machen, und neuerdings hat er selbst hervorgehoben, daß die auflösende Wirkung des Serums einer Tierart auch von anderen Faktoren abhängig ist, die mit der genealogischen Verwandtschaft nichts zu tun haben. Er hat übrigens schon früher darauf hingewiesen, daß die blutkörperchenlösenden Stoffe als gewisse Fermente anzusehen sind, also gewisse Stoffe, die im Blute vorkommen und die Fähigkeit besitzen, eine chemische Wirkung auszuüben. Aus der Anwesenheit verschiedener Fermente, welche der neueren Bakterientheorie zufolge „Enzyme" von verschiedener chemischer Wirkung abscheiden, folgt wohl noch nicht eine eigentliche „Blutverwandtschaft" jener Organismen, von welchen gleiche oder ähnliche Enzyme ausgeschieden werden. Wenn daher auch diese Blutreaktionen von wissenschaftlichem und praktischem Interesse sind (s. oben), so muß doch andererseits ihnen die Bedeutung abgesprochen werden, die einige Physiologen ihnen zugeschrieben haben; deshalb ergeben nach dem Urteil anderer Forscher diese Blutreaktionen „nur einen Maßstab von geringer absoluter Wertigkeit für den Grad der Verwandtschaft". (Rößle.)

Daß ähnliche Blutarten in zoologisch nahestehenden Tierarten sich vorfinden, ist ebenso begreiflich, wie die Aehnlichkeit dieser Tierarten in ihrem Skelettbau oder in anderen organischen Einrichtungen. Diese chemische Blutähnlichkeit wird daher auch durch gewisse Reaktionen nachgewiesen werden können, etwa wie der Eisengehalt der roten Blutkörperchen bei den Warmblütern. Aber wie es hier wieder spezifische Unterschiede gibt, so kann von einer Identität des Blutes verschiedener Organismen keine Rede sein, wenn die Blutarten derselben nicht nur in bezug auf eine chemische Reaktion des Blutserums, sondern auch in allen anderen Stücken wesentlich übereinstimmen. Einzelnen chemischen, künstlich eingeleiteten Blutreaktionen kann doch hier schon von vorneherein kein apodiktischer Wert zugemessen werden. Man hat erst angefangen, derartige genauere Untersuchungen der verschiedenen Blutarten anzustellen. Nach dem Urteile des Physiologen v. Bunge[1]) könnte nur eine ausgedehnte vergleichende Analyse uns in den Stand setzen, die Ergebnisse der vergleichenden Morphologie durch die wahre Blutverwandtschaft zu kontrollieren. Es sei auch erwähnt, daß nach den neueren ultramikroskopischen Untersuchungen Raehlmanns[2]) die roten Blutkörperchen verschiedener Tiere und

[1]) Gust. v. Bunge, Lehrbuch der Physiologie des Menschen, 2 B. 1905.
[2]) Vgl. W. Berg, Ultramikroskopie (Naturwiss. Rundschau 1906 n. 28).

des Menschen sehr erhebliche Unterschiede aufweisen; insbesondere sind die Blutkörperchen des Menschen durch ein oder zwei Polkörperchen ausgezeichnet, die sich bei denen der Tiere nicht finden und hier durch ganz andere Gebilde ersetzt werden. Das Gesagte kann hier genügen.

Aus allem ergibt sich wieder, daß auch diese physiologischen, aus einigen Blutreaktionen hergeleiteten Gründe keinen sicheren Beweis für die tierische Abstammung des Menschen zu liefern imstande sind, wie dies unsere Gegner behaupten wollen.

d) Paläontologische Gründe.

In vielen, besonders in sogenannten populär-wissenschaftlichen Werken der Gegenwart, findet man gewöhnlich die Ansicht ausgesprochen, daß durch die historische Geologie oder die paläontologischen Ergebnisse, die man auf Grund der in den früheren Erdschichten gefundenen fossilen Reste von Pflanzen und Tieren gewonnen hat, die Darwinistische Abstammungslehre vollkommen bestätigt sei. Diese Ansicht muß als unrichtig und schlechthin als falsch bezeichnet werden.

Es haben schon mehrere Paläontologen der neuesten Zeit sich offen dahin ausgesprochen, daß die Ergebnisse der Paläontologie keineswegs der Darwinischen Entwicklungstheorie günstig sind, ja einige Tatsachen derselben direkt widersprechen.

Eines der wichtigsten Ergebnisse der neueren paläontologischen Forschungen ist zunächst die erwiesene Tatsache, daß die in der Reihenfolge der Erdschichten vorkommenden fossilen organischen Reste im gegenseitigen Vergleiche zueinander allerdings eine gewisse Entwicklung zeigen, diese Entwicklung aber vielfach darin besteht, daß die Organismen im allgemeinen zwar anders werden, aber nicht darin, daß sie eine höhere Organisationsstufe ersteigen. Daran schließen sich zwei andere wichtige Tatsachen: 1. Daß sich nicht wenige Pflanzen und Tierarten von den ältesten Schichten an, mehrere Formationen oder Erdbildungsperioden hindurch selbst bis zur Gegenwart fast ohne alle Veränderung erhalten haben; daß 2. nicht nur alle Pflanzen und Tierstämme, sondern auch alle Klassen und ebenso oft selbst die Ordnungen unvermittelt in fertigen Typen und schon in verschiedenen Formen von größter Spezialisation auftreten.[1])

Diese paläontologischen Tatsachen stimmen nicht mit der Darwinischen Selektionstheorie, besonders nicht mit der Annahme der-

[1]) Vgl. Huxley, On the Persistens types ꝛc. 1859); Persistente Lebenstypen (Reden und Aufsätze 18). — Joh. Walter, Ueber Entstehung und Besiedelung der Tiefseebecken (Naturwiss. Wochenschr. 1904). — Derflein, Ergebnisse und Beobachtungen eines Naturforschers in China, Japan und Ceylon (1906). — Dr. L. Waagen, Die Entwicklungslehre und die Tatsachen der Paläontologie (Natur und Kultur 1908). — Dr. A. Schmitt, Das Zeugnis der Versteinerungen gegen den Darwinismus, 1908. — Vgl. auch: E. Koken, Paläontologie und Deszendenzlehre.

selben, daß sich die organische Welt allmählich von den untersten Formen bis zu den höchst spezialierten unter unzähligen Veränderungen entwickelt habe. Was die Entwicklung der höchsten Klasse der Wirbeltiere, die Säugetiere betrifft, so sei im besonderen bemerkt, daß uns die Paläontologie über den Ursprung der Stämme nach dem Urteil der namhaftesten Geologen der Neuzeit schlechthin keine Auskunft gibt.

Ist es mit der Paläontologie, als einen Beweis für die allmähliche Entwicklung der organischen Welt, so schlecht bestellt, so entfällt damit zunächst auch die Basis für die Annahme, daß der Mensch in diese unerwiesene allgemeine Entwicklung der Organismen als ein Glied eingefügt werden oder selbst als eine Entwicklungsstufe betrachtet werden müsse.

Wir können deshalb schon von vorneherein erwarten, daß die näheren paläontologischen Beweise für die tierische Abstammung des Menschen von geringer Bedeutung sein werden.

Doch bevor wir diese „Beweise" näher untersuchen, hören wir, wie zuversichtlich über diesen Gegenstand sich E. Haeckel in seinen „Welträtseln" ausspricht. Er schreibt hier: „Die wichtige historische Tatsache der Abstammung der Säugetiere von Amphibien der Steinkohlenzeit ist durch zahlreiche neuere Forschungen zweifellos festgestellt."[1] „Dem sachkundigen und urteilsfähigen Morphologen ist sonnenklar, daß die Säugetiere mit Inbegriff des Menschen aus einer Wurzel entsprungen sind." „Die Abstammung des Menschen vom Affen ist eine wissenschaftlich erkannte historische Tatsache." - „In den beiden letzten Dezennien sind gut erhaltene versteinerte Skelette von Halbaffen und Affen in ziemlicher Zahl entdeckt worden, darunter befinden sich alle die wichtigen Zwischenglieder, welche eine zusammenhängende Ahnenkette von den ältesten Halbaffen bis zum Menschen hinauf darstellen" 2c. 2c.

Viele Anhänger Haeckels sprechen diese seine Worte kritiklos nach. Wir müssen alle diese sogenannten „Tatsachen" mit etwaiger Ausnahme einiger fossilen Affenskelette als unerwiesen oder erdichtet erklären.[2]

Wir können hier nicht auf alle Punkte näher eingehen. Für unseren Zweck kommt vor allem anderen der „fossile Mensch" in Betracht, und es entsteht die Kardinalfrage: Gibt es überhaupt fossile Menschenreste?

Das Wort „fossil" kann in einem weiteren und einem engeren Begriffe aufgefaßt werden. „Fossil" im allgemeinen heißen alle jene Reste, die aus den Erdschichten ausgegraben werden, insbesondere aber aus jenen Erdschichten, die man als gleichlaufend

---

[1]) Vgl. Waagen, Die Entwicklungslehre, S. 26 f.
[2]) Vgl. Wasmann, Biologie, S. 585 ff.

mit den geologischen Formationen betrachtet, wie u. a. die Ablagerungen der Tertiär- und Diluvialzeit.[1])

Sonst wird wohl auch „fossil" als Gegensatz von „historisch" angesehen. Aus diesen Erklärungen dürfte sich ergeben, daß man von „fossilen" Menschenresten nicht reden kann, wenn man letzterer Auffassung ist. Es scheint aber andererseits nichts entgegenzustehen, von einem Diluvial- oder selbst Tertiär-Menschen zu sprechen, wenn man jene Auffassung der jüngeren geologischen Schichten teilt, wie diese vom Verfasser früher einmal gegeben worden ist.[2])

Doch welchen Sinn wir auch damit verbinden wollen, es handelt sich in unserer Frage vorzüglich darum, ob gewisse Reste gefunden worden sind, die eine fortschreitende Entwicklung des Tierorganismus bis zum vollkommenen Organismus des Menschen beweisen würden.

Es sind nun bekanntermaßen verschiedene Knochenfunde gemacht worden. Sind dies Reste von Tieren oder Menschen? Tragen sie das spezifisch Menschliche an sich, so sind sie als „Menschenknochen" wohl Reste von „Menschen". In zweifelhaften Fällen werden beigelegte Artefakte die Frage entscheiden können; aber auch hier muß erwiesen werden, daß jene Artefakte nicht zufällig mit tierähnlichen Knochen zusammengekommen oder auch daß sie nicht mit Absicht von Menschen selbst diesen Resten beigegeben worden sind. Dabei muß selbstverständlich auch außer Zweifel gestellt sein, daß die Artefakte als wirkliche Artefakte und nicht etwa nur als natürliche Absonderungsformen, wie z. B. bei manchen Gesteinen, angesehen werden können.

Da in bezug auf diese Umstände nicht immer genaue Kritik geübt worden, so hat man auch derartige Funde in sehr verschiedener Weise erklärt.[3])

Indem wir auf die unten zitierten Werke verweisen, mögen hier einige Stellen hervorgehoben werden.

Der Hauptinhalt des Vortrages, den Branco, Direktor des geologisch-paläontologischen Instituts der Universität Berlin (1901),

---

[1]) Man unterscheidet ein geologisches und ein biblisches Diluvium. Beides wird nicht für identisch angesehen. Vgl. diese Zeitschr. 1909, III., S. 509.

[2]) Vgl. diese Zeitschrift 1909, III., S. 510.

[3]) Vgl. Dr. Konr. Günther, Vom Urtier zum Menschen, Band 2, S. 126 ꝛc. — Dr. Mor. Hörnes, Natur- und Urgeschichte des Menschen, zwei Bände, 1909. — L. Reinhardt, Vortrag über die Chronologie der Eiszeit (Juli 1907) am internat. Anthropolog. Kongreß in Köln; vgl.: „Himmel und Erde" 1909, 5. — J. Ranke, Der Mensch, 2, 482 ff. — H. Obermayer, Les restes humaines etc. (l'Anthropologie 1905). — Mitteil. d. geolog. Ges. in Wien, I. 1908. — Dr. Joh. Bumüller, Die Entwicklungstheorie und der Mensch, (München 1907). — Das menschliche Femur (Augsburg 1899) ꝛc. — E. Wasmann, Biologie (S. 470, Der Kampf um das Entwicklungssystem ꝛc., S. 46 ꝛc.). — W. Branco, Der fossile Mensch (Vortrag auf dem V. Intern. Zoolog. Kongreß am 16. August 1901). — Dr. C. Gutberlet, Der Mensch, 1903 (S. 259 ꝛc.). S. auch: Dr. F. Birkner, Der diluviale Mensch („Natur und Kultur" VII., 1910, H. 7 u. 8.) ꝛc.

gehalten, gipfelte nach P. Wasmann (a. a. O.) in folgenden bemerkenswerten Ausführungen: Der Mensch tritt uns als ein wahrer Homo novus in der Erdgeschichte entgegen. Während die meisten Säugetiere der Gegenwart lange fossile Ahnenreihen in der Tertiärzeit aufweisen, erscheint der Mensch plötzlich und unvermittelt in der Diluvialzeit. . . . Der Diluvialmensch tritt bereits als ein vollendeter Homo sapiens auf. Die meisten dieser ältesten Menschen besaßen einen Hirnschädel, auf den jeder von uns stolz sein könnte; sie hatten weder längere affenähnliche Arme, noch längere, affenähnliche Eckzähne, der Diluvialmensch war jeden Zoll ein echter Mensch! Branco nahm damals den Neandertalschädel und das Skelett von Spy aus, aber mit Unrecht, da, wie Wasmann bemerkt, der „Homo primigenius", auf welchen jene von Branco erwähnten Ausnahmen sich beziehen, nur als eine ältere Rasse des rezenten Menschen sich herausstellte. Auf die Frage: Wer war der Ahnherr des Menschen? gibt Branco einfach zur Antwort: „Die Paläontologie sagt uns nichts darüber, sie kennt keine Ahnen des Menschen."

Was die oben erwähnten Ahnenreihen der Säugetiere betrifft, so müssen wohl noch einige kritisch durchgearbeitet werden, bis sie definitiv angenommen werden können. Auch die vielfach aufgestellte Formenreihe der „Pferde" ist einer Revision bedürftig.[1])

Bei der Ordnung der Affen scheint die diesbezügliche Reihe begründeter zu sein. Die Paläontologie kennt hier eine sehr auffallende und bedeutungsvolle Tatsache. Zittels „Grundzüge der Paläontologie" zählen schon 30 Gattungen von fossilen Halbaffen und 18 Gattungen von fossilen echten Affen (vom Eozän an bis zum Ende der Diluvialzeit); aber darunter findet sich zwischen einer hypothetischen Stammform und dem heutigen Menschen nirgends ein Bindeglied; der ganze hypothetische Stammbaum des Menschen weist keine einzige fossile Gattung, keine einzige fossile Art auf! Dazu bemerkt sehr richtig P. Wasmann (a. a. O. S. 473): „Wenn der Mensch wirklich aus einer gemeinsamen prähistorischen Stammform mit den heutigen Affen entsprungen wäre,[2]) dann müßte

[1]) Vgl. Waagen, Die Entwicklungslehre ꝛc., S. 34 f.

[2]) Während einige Naturforscher eine unmittelbare Verwandtschaft des Menschen mit den höheren Affen annehmen und dafür besonders die oben besprochenen Blutreaktionen als Beweis bringen, wollen andere nur eine entferntere Stammesverwandtschaft des Menschen mit den Affen gelten lassen. (S. Wasmann, Biologie, S. 464 ff., S. 470 ff.). — Letztere nehmen für Mensch und Affe eine gemeinsame Stammform an, aus welcher beide sich selbständig entwickelt haben. (Vgl. W. Klaatsch, Entstehung und Entwicklung des Menschengeschlechts, in: „Weltall und Menschheit", her. von H. Krämer 1903, 1 ff.). Mehrere Forscher der Neuzeit scheinen sich zu dieser Meinung hinzuneigen, und wohl die meisten erklären, daß bei der Annahme der tierischen Abstammung des Menschen nicht einer der jetzt lebenden höheren Affen als Stammform anzusehen sei, sondern eine andere in einer früheren Zeitepoche erschienene, die sich dann in zwei Nebenstämme (Mensch und Affe) abgezweigt hätten. (Vergleiche M. Alsberg, Die Abstammung des Menschen ꝛc., Kassel 1902 ꝛc.).

sich doch auch jener Ast des Stammbaumes paläontologisch nachweisen lassen, der zum Menschen geführt hat, nicht bloß derjenige, der zu den Affen der Gegenwart geführt hat."[1])

Uebrigens ist die „gemeinsame Stammform" eine reine Annahme. Deshalb konnte auch Johannes Ranke auf dem Anthropologen-Kongreß zu Lindau 1899 öffentlich erklären: „Während uns hier ein schönes Bild der Vergangenheit und vielleicht der Zukunft gezeigt, während uns hier ein phantasievolles Gemälde nach allen Seiten hin ausgeführt wird, suchen wir im allgemeinen nicht nach Theorien, sondern nach Tatsachen. Diese Tatsachen aber, auf welche die geistvolle Theorie des Herrn Klaatsch aufgebaut werden soll, sind bis jetzt keineswegs vorhanden, und ich muß dagegen protestieren, als ob von seiten der Zoologie und Paläontologie diese Tatsachen bis jetzt geliefert seien, ebensowenig wie von seiten der Anatomie . . . Alles andere ist für uns zunächst noch Hypothese und wenn daraus schon ein wirklich vollkommenes Bild abgeleitet werden will, so ist das eine Phantasie."[2])

Die Theorie der tierischen Abstammung des Menschen nach Klaatsch u. a. ist zwar weit annehmbarer als die „Affentheorie" einer unmittelbaren Stammesverwandtschaft, aber, wie aus dem bisher Gesagten erhellt, ist sie ebenfalls nur eine unerwiesene Hypothese, der tatsächlich überzeugende Gründe für die nicht-tierische Abstammung des Menschen entgegenstehen.

Wie wenig alle diese Gründe bei vielen Naturforschern der Neuzeit Verständnis finden, zeigen immer wieder die Darlegungen unserer Gegner, auch selbst in neuesten naturwissenschaftlichen Werken; wir werden später auf diese fast unerklärliche Erscheinung zurückkommen.

In diesem Abschnitte müssen wir noch im besonderen die paläontologischen Funde zur Sprache bringen, denen für die Beurteilung unserer Frage die größte Bedeutung zugeschrieben worden ist; es sind die bei Trinil auf Java von Eug. Dubois 1894 aufgefundenen Reste des Pithecanthropus erectus, des „Aufrechtgehenden Affenmenschen". Diese Funde waren schon Gegenstand vielfacher Besprechung.[3])

Zunächst muß bemerkt werden, daß die Funde kein tertiäres, sondern ein posttertiäres oder quartenäres Alter besitzen.[4])

Ferner sind sie nicht als Menschen- sondern als Affenknochen konstatiert worden. Es wäre daher der Name „Pithecanthropus"

---

[1]) Vgl. „Stimmen aus Maria-Laach", 1900, 471 ff.

[2]) Es kann hier bemerkt werden, daß Ranke auch schon die Knochenreste des Pithecanthropus erectus gekannt hat; diese Funde wurden bereits auf dem III. internationalen Zoologen-Kongreß zu Leiden 1895 besprochen.

[3]) Vgl. G. Schwalbe, Die Vorgeschichte des Menschen, 1904; Richard Hertwig, Lehrbuch der Zoologie, 1905; O. Schultze, Sitzungsber. der physikal.-medizin. Ges. zu Würzburg, 1896, 9; K. Günther, Vom Urtier ꝛc., 2. Bd. 127; E. Wasmann, Biologie, S. 474 ff.; G. Gutberlet, Der Mensch, S. 262 ff. Joh. Bumüller, Die Entwicklungstheorie ꝛc., 1907 ꝛc. ꝛc.

[4]) Vgl. Natur und Offenbarung, 55. Bd., S. 248 f.

in seinen ursprünglichen „Anthropithecus“ zu ändern. Auch der Differentialname „erectus“ ist nicht entsprechend. Da dieser Gegenstand von besonderer Bedeutung erscheint, so muß darüber folgendes bemerkt werden:

Dr. Günther bringt in seinem Bilderatlas „Vom Urtier zum Menschen“ eine Abbildung des Oberschenkelknochens, und zwar von einem Gorilla, vom Pithecanthropus und von einem Europäer und gibt dazu die Erklärung, daß „der Affenschenkel kaum, der Pithecanthropusschenkel etwas, der Menschenschenkel beträchtlich nach vorn gekrümmt ist“. Aus diesem Umstande sowie aus der Bildung des Pithecanthropusschädels folgert Günther den aufrechten Gang dieses anthropoiden Affen. Für die Pariser Weltausstellung wurde auch nach den Angaben von Dubois ein Standbild eines aufrechtstehenden „Pithecanthropus“ angefertigt, den man aus den wenigen Knochen (Schenkelknochen und Schädeldach) rekonstruiert hat. Günther bezeichnet selbst diese Rekonstruktion als ein „Phantasiestück“. Gleichwohl bemerkt er: „Was die Rekonstruktion des Gesichtsschädels betrifft, so scheint sie glücklich getroffen zu sein. Das Nasenbein ist eingedrückt und die Kiefer springen vor, auch ist sonst keine Kinnbildung vorhanden, alles wie beim Affen. Hingegen muß die Wirbelsäule von unten an den Schädel herangetreten sein. Das lehrt die Bildung des Hinterhauptes. Der Schädel balanzierte also auf der Wirbelsäule und sein Gesicht war nach vorne und hinten gleichmäßig verteilt, wie beim Menschen. Aus dieser letzteren Eigenart des Pithecanthropusschädels folgt der überraschende und interessante Schluß, daß der javanische Affenmensch aufrecht gegangen sein muß. Und diese Folgerung bestätigt der Oberschenkel des Wesens; denn dieser besitzt eine so bedeutende Aehnlichkeit mit dem entsprechenden menschlichen Knochen, daß man ihn zuerst für einen solchen hielt.“ — „Mit diesem Pithecanthropus haben wir die letzte Vorstufe zum Menschen erreicht, es ist das letzte Bild unserer tierischen Ahnengalerie.“ Soweit Doktor Günther.

Diese von Günther gegebene Darstellung ist jedoch keineswegs der Natur der Wahrheit entsprechend.

Die mehr kritischen Untersuchungen anderer Forscher haben ganz andere Resultate ergeben. Dr. Bumüller, der als Fachmann diese Frage eingehender untersucht hat (Die Entwicklungstheorie ꝛc.), äußert sich in bezug auf den Gesichtsschädel des Pithecanthropus (a. a. O. S. 35) wie folgt: „Eine gewisse Annäherung an den Menschen dürfte unzweifelhaft vorhanden sein, doch ist nicht mehr zu eruieren, wie weit dieselbe über den bisher bekannten äffischen Typus hinausgegangen ist. Man muß sich sehr hüten, hier zu weitgehende Schlüsse zu ziehen; denn der Schädel des Pithecanthropus weist trotz seiner Größe doch auch einige sehr niedrige Merkmale auf. Es ist dies die niedrige Höhe, welche mit jener der niederen Affen identisch ist, die schwache Krümmung des Stirnbeins, welche auf einen

bei weitem nicht menschlich entwickelten Stirnlappen des Gehirns hinweist, und vor allem das Stirnbein-Relief, das bei manchen anderen Affen sogar eine höhere Stufe der Entwicklung aufweist (Schwalbe)."

In bezug auf das Hinterhaupt, dem die größte Bedeutung zur Lösung unserer Frage zugeschrieben werden muß, bemerkt Bumüller: „Die Lage des Hinterhauptloches läßt sich gleichfalls nicht mehr bestimmen. Jedenfalls besitzt die hintere Schädelpartie nicht die menschliche Rundung, sondern setzt in einer Kante scharf nach unten in schiefer Richtung ab. Das weist darauf hin, daß das Hinterhauptloch in dieser schiefen Ebene liegt, die Rückenachse also halb von hinten, halb von unten und keineswegs wie beim Menschen senkrecht von unten kommt. Diese Richtung der Rückenachse wird sich bei einem Tiere finden, das beim Klettern auf den Bäumen gewöhnlich eine halbaufgerichtete Stellung annimmt. Dies wird aber bei einem großen und schweren Affen wie Pithecanthropus der Fall sein, der sich nicht wie ein kleiner Affe auf allen Vieren auf den Baumästen bewegen kann, sondern sich in halbaufgerichteter Stellung von Ast zu Ast hanteln muß. Jedenfalls weist gerade das Hinterhaupt nicht auf aufrechten Gang hin. Dem widerspricht auch die Form des Oberschenkelknochens. Ich habe schon in einer Arbeit („Das menschliche Femur nebst Beiträgen zur Kenntnis der Affen-Femora") gezeigt, daß bei Pithecanthropus nach der Bildung der unteren Gelenkrollen zu schließen, Ober- und Unterschenkel im Knie wie bei den Vierfüßlern regelmäßig gegeneinander gebeugt waren und nicht wie beim Menschen zu einer gemeinschaftlichen Senkrechten gestreckt werden konnten. Die Spezies-bezeichnung „erectus" paßt also auf keinen Fall, Pithecanthropus war nicht aufrecht gehend im menschlichen Sinne."

Es war also auch ein voreiliger Schluß, den javanischen Menschenaffen als einen solchen zu bezeichnen, der wie der Mensch aufrecht gegangen ist.

Schließlich soll hier noch jener „Entdeckung der ältesten bisher nachgewiesenen Skelettreste des Menschen", wie L. Reinhardt[1]) sie erklärt, gedacht werden.

Reinhardt hält nun dafür, daß das hier in Frage stehende Skelett der sogenannten Archeuléenkultur aus der Frühperiode der ältesten Steinzeit stamme, die wenigstens 400.000 Jahre hinter der Gegenwart zurückliegt, wie er seiner Ansicht nach auf seinem Kölner Vortrage „den Nachweis zu führen vermochte". Diese Zeitbestimmung beruht ihm zufolge auf einer noch mäßigen Annahme, in Wirklichkeit

[1]) L. Reinhardt, Der Mensch zur Eiszeit in Europa und seine Kulturentwicklung bis zum Ende der Steinzeit, München, 2 Aufl. 1908. Vgl. dessen Vortrag über die Chronologie der Eiszeit im Juli 1907 am intern. Anthrop.-Kongreß in Köln; „Gaea", 1909, 2; „Himmel und Erde", 1909, 5.

sei sie noch viel größer zu veranschlagen. Er glaubt in allem Ernste schreiben zu können: „Allerdings in unzweideutig von ihm (dem Menschen), wenn auch in äußerster Roheit zugeschlagenen Werkzeugen aus Feuerstein, kann seine Anwesenheit in Europa bis ins mittlere Tertiär, d. h. auf wenigstens 7 bis 8 Millionen Jahre (!) zurückverlegt werden."

Abgesehen von den exorbitanten Zeitbestimmungen, die hier gegeben werden, ist auch die Begründung eine sehr unkritische. Dieser „Mensch" war eigentlich nach Reinhardt selbst noch kein eigentlicher Mensch: er hatte noch nicht eine völlig aufrechte Körperhaltung und war im Knie gebogen wie die Menschenaffen.

Die Kieferteile ragten gleichfalls wie bei den Menschenaffen „schnauzenartig weit vor"; ein Kinn fehlte gänzlich, ebenso war die organische Grundlage des Sprachvermögens noch „sehr wenig ausgebildet": bei diesem „Urmenschen" waren daher auch die aus Feuerstein zugeschlagenen Werkzeuge von „äußerster Roheit" ꝛc.

Dieser Schilderung gemäß möchte man doch glauben, daß hier nicht menschliche, sondern unzweideutig tierische Knochenreste vorliegen. Was die Werkzeuge betrifft, so ist keineswegs erwiesen, daß es wirkliche Artefakte sind. Diese „Eolithe" werden wohl von den kritischen Forschern allgemein als „unecht" zurückgewiesen.[1])

Reinhardt ereifert sich sehr, daß seine Annahmen von anderen nicht akzeptiert werden und bricht in die Worte aus: „Es ist ganz derselbe Kampf, der im jüngstvergangenen Jahrzehnt von dem belgischen Geologen und Prähistoriker **A. Rutot** in Brüssel und seiner Schule gegen dieselbe konservative zünftige Wissenschaft mit allen Mitteln geistigen Scharfsinns und überzeugender handgreiflicher Beweise geführt werden mußte, bis es ihm endlich gelang, die bis mittlere Tertiär im Miocän, ja teilweise im Oligozän zurückgreifende Eolithen, d. i. Steinwerkzeuge der menschlichen Kultur als wirklich von im übrigen jedenfalls noch recht tierischen Vorfahren des Menschen zugeschlagene Artefakte nachzuweisen. Immer hat die Forschung mit der vielfach rückständigen führenden offiziellen Wissenschaft sich reiben müssen, bis die neuen Ideen auch bei diesen endlich Anerkennung fanden."

In diesen Worten Reinhardts selbst schon liegt unseres Erachtens ihre Widerlegung.[2])

Der Raum gestattet es nicht, den Gegenstand noch weiter auszuführen; für unseren Zweck scheint jedoch das Gesagte hinlänglich zu genügen. Aus der ganzen Darstellung ersehen wir wohl, daß auch die „paläontologischen" Gründe nicht als ein Beweis für die tierische Abstammung des Menschen angesehen werden können.

[1]) Vgl. Dr. F. Birkner, Der diluviale Mensch (in: Natur u. Kultur VII., H. 7 u. 8, 1910). — Vgl. auch: „Globus", 1910, Nr. 19.

[2]) Vgl. Prof. Dr. W. Branco (Branca), in: Zeitschr. d. deutsch. geolog. Gesellsch., Bd. 56, 4. — S. „Stimmen aus Maria Laach", 1911, 2. H., S. 183 ff.

e) Die für die nichttierische und für die tierische Abstammung des Menschen vorgebrachten Gründe im allgemeinen.

Zieht man alle Gründe, welche für und welche gegen die tierische Abstammung des Menschen vorgebracht werden, in Erwägung, so kann kein Zweifel sein, daß ein kritischer Forscher eine jede tierische Entwicklungstheorie des Menschen als unerwiesen, ja selbst als falsch abweisen wird. Dieser ihrer Ueberzeugung folgend, haben daher auch viele Naturforscher von Fach, von denen schon mehrere angeführt worden sind, sich offen gegen eine tierische Abstammung des Menschen ausgesprochen.

Zu den letzteren müssen wir auch J. H. F. Kohlbrugge zählen, der in einer „fachwissenschaftlichen Arbeit",[1]) wie P. Wasmann (Laach. Stimmen, 1909, 9) sie nennt, alle neueren entwicklungsgeschichtlichen Theorien prüft und zu dem Resultate kommt, „daß wir eigentlich noch nichts Sicheres von dem großen Problem der Evolution wissen, daß wir dessen Antlitz noch nicht geschaut haben". „Alles muß nach Kohlbrugge — von neuem wieder aufgebaut werden."

Freilich sucht man auf gegnerischer Seite derartige kritische Untersuchungen abzuschwächen und die tierische Abstammung des Menschen als etwas Unzweifelhaftes hinzustellen.

So glaubt G. Schwalbe (Globus 1908, 22) einfach schreiben zu können: „Außer Kohlbrugge (?) dürfte wohl niemand (!) daran zweifeln, daß die Formenverwandtschaft vom Menschen und Affen und wie die physiologischen Merkmale (Uhlenhuth, Nuttal, Friedenthal) ergeben haben, auch die Blutverwandtschaft vollständig gesichert ist. Dies ist für jeden, der die Tatsachen der Embryologie und vergleichenden Anatomie reden läßt, selbstverständlich. Nur Kohlbrugge bezeichnet diese Untersuchungen als „Hypothesenbrauerei". Auch Doktor Friedenthal ist diese Abstammung ganz selbstverständlich. Er schreibt:[2])

„Mit dieser Einteilung (der Primaten), die schon durch die vergleichende morphologische Betrachtung der verschiedenen Primatengattungen gerechtfertigt wird, erledigt sich für den zoologischen Systematiker die Frage, ob der Mensch vom Affen abstammt, ganz von selbst. Ebensowenig wie für ein anderes Glied der Ordnung der Primaten oder Affen besitzt für die Gattung Homo sapiens die Frage nach der Abstammung von einem Affen einen Sinn ꝛc."

---

[1]) Die morphologische Abstammung des Menschen. Kritische Studie über die neuen Hypothesen. (Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde, unter wissenschaftlichen Leitung von G. Buschan, 2.) Stuttgart 1908.

[2]) Hans Friedenthal, Neue Versuche zur Frage nach der Stellung des Menschen im zoologischen System. (Sitzungsber. d. k. preuß. Akademie d. Wiss. 1902, S. 830 ff.)

Auch Dr. M. Hörnes[1]) ist dieser Ansicht und schreibt:

„Mit Recht findet er (Uhlenhuth), daß dieser biologische Beweis für die Blutverwandtschaft zwischen Menschen- und Affengeschlecht allen übrigen, die aus der Paläontologie, vergleichenden Anatomie und Entwicklungsgeschichte sich ergeben, würdig an die Seite zu stellen sei, ja er dürfte der eklatanteste und verblüffendste sein, da man ihn jedermann im Reagenzglas ad oculos demonstrieren kann."

Diese und andere Stellen verschiedener Forscher beweisen zur Genüge, daß bei ihnen trotz allen Gegenbeweisen die tierische Abstammung des Menschen als ausgemacht gilt, und daß derjenige, welcher die von ihnen vorgebrachten Gründe kritisch prüft und zu abweichenden Resultaten kommt, schon Gefahr läuft, in die Acht erklärt und als Naturforscher ausgeschlossen zu werden.[2])

Durchblättern wir die Werke dieser für die tierische Abstammung des Menschen so begeisterten Forscher, so suchen wir zu unserem größten Erstaunen vergebens eine sachliche Würdigung der gegen sie vorgebrachten Gründe; entweder werden diese gänzlich ignoriert oder es werden so unkritische, oft ganz allgemeine Bemerkungen oder auch unbegründete und falsche Behauptungen entgegengehalten, daß man hieraus nur zu deutlich sieht, man ist vielfach nicht einmal befähigt, einen logisch durchgeführten Beweis richtig zu verstehen,[3]) geschweige zu widerlegen. Es fehlt eben leider größtenteils an einer gründlichen philosophischen Schulung sowie an den Fundamentalprinzipien einer wahren, wissenschaftlichen Forschung. Vielfach tragen zu dieser Verworrenheit der Begriffe die falschen Erkenntnistheorien bei, denen unsere Gegner zu huldigen pflegen. Es sind meist materialistische oder sensualistische Systeme, die dabei zugrunde liegen, so daß von diesen Forschern schon von vorneherein abgewiesen wird, was nicht sinnlich aufgefaßt oder mechanisch erklärt werden kann. Es ist dann selbstverständlich, daß hier metaphysische Denkgesetze keinen Platz finden, wenn man auch damit jede wahre, wissenschaftliche Forschung aufgibt und dafür phantasiereiche oder nur mögliche Annahmen schon als „Beweise" oder doch als „sachliche Gründe" ansieht.

---

[1]) Mor. Hörnes, Natur- und Urgeschichte d. Menschen, 1909, S. 195 ff.

[2]) In dieser Beziehung hat Dr. Plate (vgl. Ultramont. Weltanschauung 2c. 1907) wohl das höchste geleistet, indem er P. Wasmann als einen solchen bezeichnet, „der kein echter Naturforscher und kein wahrer Gelehrter ist", ja sich zu dem allgemeinen Satze versteigt: „Echte Naturforschung und ultramontane Kirche sind unvereinbar". Wie aus früheren Darstellungen sich ergibt, hat sich Plate selbst durch sein Bekenntnis, daß er in der Metaphysik nichts verstehe, aus der Reihe „wissenschaftlicher Forscher" gestrichen.

[3]) P. Wasmann mußte wohl wegen der fortwährenden Mißverständnisse, die am Berliner Diskussionsabend im Februar 1907 in den Gegenreden zutage traten, nicht wenig betroffen worden sein, und er hat sich darüber auch öffentlich in seiner Schlußrede geäußert (vgl. „Der Kampf um das Entwicklungssystem" 2c., 126). Selbst die nichtkatholische „Deutsche Tageszeitung" (n. 84 v. 19. Februar) konnte nicht umhin, damals zu schreiben: „Es erschienen die einzelnen Diskussionsredner, an P. Wasmann gemessen, fast wie Zwerge" 2c. 2c.

Wie wenig selbst Gegner, trotz ihrer Zuversicht, die sie sonst bei Darlegung ihrer Ansicht zur Schau tragen, die von ihnen für die tierische Abstammung des Menschen vorgebrachten Gründe abschätzen und als „beweisend" betrachten, erhellt aus ihren offenen Erklärungen, die sie bei verschiedenen Anlässen gegeben haben.

So hat u. a. Dr. Plate[1]) in seiner Antwort auf die Vorträge P. Wasmanns auf dem bekannten Berliner Diskussionsabend öffentlich ohne Einsprache der Anwesenden erklärt:

„Von einem Beweise (für die tierische Abstammung des Menschen) kann keine Rede sein." Ein anderer, Dr. Friedenthal, führte aus:[2])

„Für die Schilderung vergangener Ereignisse gibt es nur Wahrscheinlichkeitsbeweise .... Beweis in der Abstammungslehre bedeutet für jeden Forscher „Analogieschluß". Demselben Redner zufolge entbehrt auch „im Reiche der Naturwissenschaften die gesamte Biologie in den wichtigsten Dingen der allein zwingenden Beweise".[3])

In demselben Sinne hat sich Professor Dr. Dahl[4]) ausgesprochen. Er bemerkte: „Herr P. Wasmann sagt uns: Wir können nicht beweisen, daß der Mensch mit der Tierwelt im Zusammenhange stehe. Es ist das ganz richtig, von einem Beweise kann keine Rede sein." Derselben Ansicht sind wohl auch andere Naturforscher der Neuzeit.

Wenn nun diese Forscher für die tierische Abstammung des Menschen keine zwingenden Beweise, sondern nur Analogieschlüsse anführen können, wenn demgegenüber die kritischen Wissenschaften, wie wir die metaphysischen Wissenschaften nennen müssen, reelle und stichhaltige, also wahre und eigentliche „Beweise" als Gegenbeweise bringen: wie erklärt sich dann die Erscheinung, daß die Naturforschung unserer Tage die tierische Abstammung des Menschen in jeder Beziehung und mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln so eifrig verteidigt? Es wurden schon oben dafür einige Gründe, wie besonders der Mangel logischen Denkens, neben falschen Erkenntnistheorien angegeben und hieraus wenigstens zum Teil diese Abwege der modernen Naturforschung zu erklären gesucht. Dazu kommt aber auch noch die Unkenntnis der vernunftgemäßen Glaubensprinzipien und der darauf gebauten christlichen Offenbarung. Diese Offenbarung kann sich auf unsere Frage bezüglich der Abstammung des Menschen erstrecken und sie umfaßt sie auch tatsächlich. Wir sind auf diese Weise imstande, die Frage mit noch viel größerer Sicherheit zu lösen und diese Offenbarung wirft auch auf andere damit zusammenhängende Fragen ein

[1]) Plate, Ultram. Weltanschauung 2c., S. 85.
[2]) Plate, a. a. O., S. 90.
[3]) Friedenthal fügt hier erklärend hinzu: „Nämlich der Zurückführung auf Sinneseindrücke", als ob keine anderen Beweise möglich wären. (S. oben).
[4]) Plate, a. a. O., S. 85.

helles Licht. Erst in diesem Lichte versteht man die Natur. Die moderne Naturforschung ist von ihrem Standpunkte aus gar nicht fähig, die Natur richtig zu erklären. Die Natur, das herrliche Gotteswerk, versucht sie nur von ihrer Außenseite zu ergründen und der eigentliche innere Gehalt bleibt ihr gänzlich verschlossen.

Eine solche Naturforschung gleicht einem Studium der Malerei, das nur die Farben und ihre Mischung zu erkennen sucht, aber von einem Verständnis des eigentlichen Kunstwerkes nicht einmal eine Ahnung hat.

Doch wir wollen zu einem Abschlusse unserer Erörterungen kommen. (Schluß folgt.)

Zur Frage über das gegenseitige Rechtsverhältnis zwischen Lateinern und Ruthenen.

Von Johann Roth S. J., Professor des Kirchenrechts in Krakau.

IV.

Welche Festtage haben die Ruthenen zu feiern?

Das Kirchenjahr beginnt im ruthenischen Ritus mit dem 1. September. Wie in der lateinischen Kirche, sind auch in der ruthenischen bewegliche und unbewegliche Feste zu unterscheiden. Nach dem im Jahre 1891 zu Lemberg abgehaltenen ruthenischen Provinzialkonzil[1]) gelten für die Ruthenen folgende Feste, an denen außer der Vorschrift über das Anhören der heiligen Messe alle knechtlichen Arbeiten untersagt sind:

1. Unbewegliche Feste:

8. September:	Maria Geburt.	1. Jänner:	Beschneid. des Herrn.
14. „	Kreuzeserhöhung.	6. „	Theophanie.
26. „	Uebertragung des hl. Johannes Ev.[2])	30. „	Drei Heilige (Basil., Chrys., Greg.).
1. Oktober:	Maria Schutz.	2. Februar:	Lichtmeß.
26. „	Heiliger Demetrius Mart.	25. März:	Maria Verkündigung.
31. „	Hl. Josaphat Mart.[2])	23. April:	Heil. Georg Mart.[2])
8. November:	Heiliger Michael Erzengel.	8. Mai:	Heil. Johannes Ev.[2])
21. „	Maria Opferung.	24. Juni:	Heiliger Johannes der Täufer.
6. Dezember:	Heiliger Nikolaus.	29. „	Heiliger Petrus und Paulus.
9. „	Unbefl. Empfängnis.	20. Juli:	Heil. Elias Prophet.[2])
25. „	Geburt Christi.	6. August:	Verkl. des Herrn.
26. „	Gedächtnis Mariä und des heiligen Joseph.	15. „	Maria Himmelfahrt.
27. „	Heiliger Stephan.	29. „	Johannes Enthaupt.

[1]) Acta et decreta Syn. prov. Ruthenorum tit. IV. cap. VI. p. 62 sq.
[2]) Wird auf den nächstfolgenden Sonntag transferiert.

2. Bewegliche Feste:

1. Palmsonntag.
2. Karfreitag.
3. Ostern (drei Tage).
4. Sonntag des heiligen Thomas (Weißer Sonntag).
5. Himmelfahrt Christi.
6. Pfingsten.
7. Heil. Dreifaltigkeit (Pfingstsonntag).
8. Fronleichnamsfest.[1])

Außerdem feiert jede Pfarrei ihr eigenes Kirchweihfest, das entweder stabil an einem bestimmten Tage des Jahres wiederkehrt oder, wie es an manchen Orten Sitte ist, auf den nächstfolgenden Sonntag verlegt wird.

Wir wollen nun die Frage erörtern, in welchem Verhältnisse die unter Lateinern wohnenden Ruthenen zur lateinischen Festordnung stehen, ob und unter welchen Umständen sie verpflichtet sind, auch die lateinischen Feste zu begehen.

Bekanntlich hat Benedikt XIV. den Griechen in Italien, die lateinischen Ordinarien unterstehen, befohlen, außer den griechischen auch die gebotenen Festtage der lateinischen Kirche, in der sie leben, zu beobachten,[2]) und hat Pius X. den Ruthenen in den Vereinigten Staaten von Nordamerika in bezug auf die Festordnung die Anpassung an den lateinischen Ritus gestattet.[3]) Indes darf die für die Italogriechen erlassene Bestimmung Benedikts XIV. auf die übrigen Orientalen nicht angewandt werden. Sie ist ihrem Inhalt nach eine lex odiosa und läßt als solche eine extensive Interpretation nicht zu. Die Verordnung Pius X. hinwiederum hat offenbar den Charakter eines lokalen Privilegs und kann daher von den außerhalb der Vereinigten Staaten von Nordamerika ansässigen Ruthenen nicht für sich beansprucht werden. Für die Lösung der uns beschäftigenden Frage sind demnach die Ausnahmsbestimmungen für die Griechen in Italien und die Ruthenen in Nordamerika belanglos; wir müssen sie auf Grund der allgemein geltenden kirchlichen Rechtsnormen versuchen.

Nun steht einerseits fest, daß die Disziplinargesetze der lateinischen Kirche für die Orientalen keine verpflichtende Kraft haben, wenn sie für dieselben nicht ausdrücklich miterlassen sind oder sich nicht über Gegenstände verbreiten, die auf Grund der kirchlichen Dogmen selbstverständlich auch die Orientalen verpflichten.[4]) Anderseits besitzt, wie oben gezeigt wurde, jeder orientalische Ritus mit seinen vom lateinischen abweichenden Sitten und Gebräuchen für seine Angehörigen ausschließliche Gesetzeskraft und sind diese verpflichtet, die ihrem Ritus eigentümlichen Vorschriften zu beobachten, wofern nicht der Heilige Stuhl anders verfügt hat oder wichtige, vom Gesetzgeber gebilligte Gründe eine Akkommodation an den lateinischen Ritus gestatten, beziehungsweise zur Pflicht machen.

[1]) Wird auf den nächstfolgenden Sonntag transferiert.
[2]) Const. Etsi pastoralis § 9 n. 6 (l. c. I. 81).
[3]) Litt. Apost. Ea semper cap. IV. art. 26 (A. S. S. 1908. 9).
[4]) Decr. Innoc. X., 4. Julii 1631 (A. S. S. 1908. 82).

Aus diesen beiden Grundsätzen ergibt sich, daß die eingangs gestellte Frage entschieden verneint werden muß, wenigstens für den Fall, daß die genannten Ruthenen eine eigene Pfarrei besitzen. So entschied die Kongregation der Propaganda bereits am 4. Februar 1664 für die unter Lateinern in eigenen Pfarreien lebenden Griechen: Die Griechen seien zur Feier der lateinischen Feste nicht verpflichtet, dürfen vielmehr die Feste nach griechischem Ritus feiern, wenn sie nur keine Feste von Personen begehen, welche die Kirche verworfen hat.[1]) Wie weit der Heilige Stuhl in seinem Eifer, die Rechte der orientalischen Riten auch in diesem Punkte zu wahren, geht, dafür liefert eine Entscheidung der Propaganda aus neuerer Zeit den schlagendsten Beweis. Auf die Anfrage des Apostolischen Delegaten von Mesopotamien, ob die Orientalen, welche einen lateinischen Missionär zum Pfarrer haben, die Festordnung des lateinischen Pfarrers oder die orientalische befolgen müssen, antwortete die Propaganda am 25. Juli 1887, auch in diesem Falle sei für die Orientalen einzig und allein die orientalische Festordnung maßgebend.[2]) Unter der gleichen Voraussetzung, d. h., wenn am Orte eine ruthenische Pfarrei besteht, dürfen demnach selbst ruthenische Ehegatten, die bei oder nach der Eheschließung den Ritus des lateinischen Ehegatten nicht angenommen haben, ruthenische Kinder in rituell gemischten Ehen, und ruthenische Dienstboten und Arbeiter, die bei Lateinern in Dienst stehen, die Feier der ruthenischen Feste nicht willkürlich unterlassen. Dazu benötigen sie der Dispens. Diese kann jedoch, wie aus mehreren amtlichen Kundgebungen der Propaganda hervorgeht, vom Ortsordinarius oder Missionär nur kraft spezieller, vom Heiligen Stuhl erbetener Vollmacht erteilt werden.[3])

[1]) Le donne latine santificano non solo le nostre feste e nel proprio giorno, ma anche le feste del rito greco e le communi ne' giorni dei greci. Per contrario i greci non osservano mai le feste secondo il nostro rito . . . R. Ad 3. De observatione festorum iuxta ritum graecum videtur tolerandum, dummodo non celebrent festa virorum damnatorum (Collect. Prop. I n. 156).

[2]) Utrum indiscriminatim dicti orientales sub cura missionariorum constituti sese conformare debeant ieiuniis et festis ritus latini, an proprii? R. Ad 5. Negative ad 1. partem; Affirmative ad 2. (Collect. Prop. II. n. 1679).

[3]) S. Congr. Prop. 7. Febr. 1624: Petente Archieppo Chioviensi, an praxis, qua Eppi rutheni uniti cum suis subditis, latinis dominis inservientibus, dispensent, ut, dum in eo servitio permaneant, possint festa cebrare iuxta calendarium gregorianum, et si propriam culinam non habeant, ieiunia latinorum servare. esset legitima: SSmus de consilio et consensu S. Congregationis de Prop. Fide respondit, praxim praefatam quoad causam dispensationis esse legitimam, et ideo Archieppis et Eppis ruthenis unitis hanc dispensandi cum suis subditis facultatem praedicta ex causa concessit (Collect. Prop. I n. 8). — S. Congr. Prop. 25. Julii 1887: Utrum pro dispensandis famulis et opificibus apud dominos diversi ritus commorantibus supra ieiunia et observantiam festorum requiratur necessario dispensatio specialis necnon facultas expressa dispensandi, quin sufficiat dispositio iuris communis circa familiares? R. Ad 1. Affirmative ad 1. partem; Negative ad 2. (Collect. Prop. II n. 1679). — S. Congr. Prop. 25 Julii 1887: Utrum

Steht es einerseits den Ruthenen, die eine eigene Pfarrei haben, nicht frei, dem lateinischen Ritus in der Uebung der Feste zu folgen, so daß sie die des eigenen Ritus darüber vernachlässigen, so können sie anderseits nicht gezwungen werden, die lateinischen Feste mitzufeiern und sich der knechtlichen Arbeiten zu enthalten. Immerhin wird es ihre, beziehungsweise ihrer Arbeitgeber Sache sein, Sorge zu tragen, daß jedes Aergernis ferngehalten wird. Umgekehrt können ruthenische Arbeiter und Dienstboten an ihren eigenen gebotenen Festtagen ohne Sünde zur knechtlichen Arbeit nicht angehalten werden.

Unseren bisherigen Ausführungen lag die Voraussetzung zu Grunde, daß die Ruthenen am Orte ihres Wohnsitzes eine eigene Pfarrei haben. Anders gestalten sich die Verhältnisse, wo sie einer eigenen Pfarrei entbehren. Da es sich hier um das Domizil, nicht um einen vorübergehenden Aufenthalt handelt, und im allgemeinen jeder sich den Sitten und Gesetzen seines Wohnortes anpassen soll, ferner die Beobachtung der Feste des am Orte vorherrschenden Ritus weder einen Uebertritt zu demselben noch eine Ritenvermischung involviert, so kann und muß die Beobachtung der Feste der Mehrzahl der katholischen Bevölkerung von einzelnen dort domizilierten Angehörigen des ruthenischen Ritus mit Fug und Recht gefordert werden.[1]) Benedikt XIV. gestattete dies ausdrücklich den Italogriechen, die keine eigene Pfarrei haben.[2]) Auch der Umstand spricht hierbei mit, daß für die Ruthenen im fraglichen Falle sonst die Gefahr bestehen würde, kein Fest der Kirche wirklich zu begehen. Daraus ergibt sich der weitere Schluß, daß da, wo die Ruthenen keine eigene Pfarrei haben, ruthenische Dienstboten auch an einem Tage, der eigentlich bloß für die lateinische Herrschaft, nicht für die Diener Festtag ist, zu knechtlichen Arbeiten nicht angehalten werden dürfen.[3])

---

mulier, quae non potuit vel non voluit sequi seu adoptare ritum viri sui, nihilominus eidem sese conformare valeat in ieiuniis et diebus festis propter necessitatem vel sine necessitate? Quaenam proinde necessitas requirenda et quae licentia? R. Ad 3. Negative absque Apostolica dispensatione (Collect Prop. II. n. 1678). In der Lemberger Kirchenprovinz erteilen die Bischöfe beider Riten Dispens kraft päpstlichen Indults (S. Congr. Prop. 6 Oct. 1863 = Concordia D. c.). Vgl. auch Pii X Litt. Apost. Ea semper l. c.

[1]) Dieselbe Meinung vertreten nebst anderen Carolus Franc. a Breno, Manuale missionariorum orientalium Venetiis 1726 t. II l. 1 cap. 3 q. 30; Hergenröther, Rechtsverhältnisse a. a. O. VII. 189; Arndt in Linzer Theol.-prakt. Quartalschr. 1899. 857.

[2]) Const. Etsi pastoralis § 9 n. 7 (l. c. I. 81).

[3]) Den ruthenischen Arbeitern, die alljährlich in großer Zahl nach Deutschland gehen, gestattete der hochwürdigste Metropolit von Lemberg am 24. Februar 1909, mit Ausnahme des Weihnachts- und Epiphaniefestes die lateinische Festordnung zu befolgen.

V.

Wie haben sich die Ruthenen betreffs des Fastengebotes zu verhalten?

Bedeutend größere Differenzen, als in der Festordnung, bestehen zwischen der lateinischen und ruthenischen Kirche bezüglich der Fastendisziplin. Im großen und ganzen beobachten die Ruthenen noch heute die Fastenordnung der morgenländischen Kirche, wiewohl deren ursprüngliche Strenge mit Rücksicht auf die veränderten Zeit- und Ortsverhältnisse einer milderen Praxis gewichen ist. Auf der letzten Synode im Jahre 1891 wurde die Fastendisziplin für die Ruthenen der galizischen Kirchenprovinz neuerdings festgestellt und in einigen Punkten modifiziert. Hiernach gibt es im ruthenischen Ritus folgende Fastenzeiten:[1])

1. Die vierzigtägige Fastenzeit vor Ostern. Sie beginnt mit dem Montag nach Quinquagesima (Dom. Tyrophagii) und endet am Freitag vor dem Palmsonntag. Um volle 40 Tage zu erhalten, wird nach gegenwärtiger Praxis auch an den in diese Zeit fallenden Samstagen und Sonntagen gefastet.

2. An diese Quadragesima schließt sich das Paschafasten an, das vom Montag in der Karwoche bis zum Karsamstag inklusive dauert. Nach einer alten Sitte werden aber auch der Palmsonntag und der vorausgehende Samstag als Fasttage betrachtet.

3. Der Quadragesima wird dann noch eine Woche, vom Montag nach Sexagesima (Dom. Creophagii) bis zum Sonntag Quinquagesima, mit leichterer, Laktizinien gestattender Abstinenz als Vorbereitung vorausgeschickt.

4. Die vierzigtägigen Fasten vor Weihnachten, vom 15. November bis 24. Dezember.

5. Die Fasten vor dem Feste der Apostelfürsten Petrus und Paulus. Sie beginnen am Montag nach Allerheiligen, d. h. nach dem ersten Sonntag nach Pfingsten und dauern bis zum Feste, auf das sie vorbereiten.

6. Die Fasten vor Maria Entschlafung, vom 1. bis 14. August.

7. Ferner wird an den Festen der Enthauptung des heiligen Johannes des Täufers (29. August) und der Kreuzeserhöhung (14. September) gefastet, selbst wenn sie auf einen Sonntag fallen.[2])

8. Endlich sind die Mittwoche und Freitage des Jahres Fasttage. Ausgenommen sind indes die Mittwoche und Freitage zwischen Weihnachten und Theophanie, in der Woche vor Septuagesima (inter Dom. publicani et filii prodigi), in der Osterwoche und Pfingstoktav, denn in diesen Zeiten dispensiert die Kirchenordnung vom Fasten und von der Abstinenz.

[1]) Acta et decreta Syn. prov. Ruthenorum. tit. XI. n. 2—4 p. 162 sqq.

[2]) Vgl. Felic. Bran, De ieiunio ecclesiastico in genere deque ieiuniis ecclesiae orientalis in specie. Magno-Varadini 1889. 81.

Welche von den aufgezählten Fasttagen strenge Fasttage sind und an welchen bloß Abstinenz zu halten ist, sagt die Provinzialsynode nicht. Sie erwähnt zwar den Unterschied zwischen ieiunium und abstinentia, verweist aber bezüglich des ersteren auf die consuetudo et necessitas locorum. Tatsächlich kennen die Ruthenen in der Praxis kein ieiunium strictum, zu dessen Wesen die einmalige Sättigung gehört, und sind alle ihre Fasttage bloße Abstinenztage.

Während nach der allgemeinen Praxis der morgenländischen Kirche an allen oben erwähnten Fasttagen Fleischspeisen, Eier und Laktizinien untersagt sind und für die Quadragesima und alle Mittwoche und Freitage des Jahres die Xerophagie vorgeschrieben ist, die auch den Gebrauch von Oel und mit Oel zubereiteter Speisen ausschließt und nur trockene Speisen, Brot, Salz, Früchte und Kräuter ohne weitere Zubereitung gestattet[1]), wurden von der Lemberger Provinzialsynode auf Grund spezieller, vom Heiligen Stuhl erteilter Fakultäten folgende Milderungen gewährt:

1. In den Quadragesimen vor Ostern und Weihnachten, sowie in der Fastenzeit vor dem Feste der Apostelfürsten Peter und Paul und Maria Entschlafung wird an den Montagen, Mittwochen und Freitagen der Gebrauch von Laktizinien, an den übrigen vier Wochentagen der Fleischgenuß gestattet. An den letztgenannten vier Tagen sollen aber die Kleriker den Ps. 50, die übrigen Gläubigen 5 Pater und 5 Ave vor dem Mittag- und Abendessen beten.

2. Die im vorhergehenden aufgestellten Normen betreffs des Gebrauches von Laktizinien gelten auch für die übrigen Fasttage des Jahres.

3. Von dieser allgemeinen Regel sind jedoch auszuscheiden: die erste Woche des vierzigtägigen Fastens vor Ostern, d. h. vom Montag nach Quinquagesima bis zum nächsten Samstag inklusive, und die Karwoche vom Montag bis zum Karsamstag. In diesen beiden Wochen ist der Fleischgenuß absolut verboten, jedoch sind am Dienstag, Donnerstag und Samstag Laktizinien gestattet, während an den übrigen drei Tagen nur trockene Speisen genossen werden dürfen.

4. In der Woche vor Quinquagesima ist am Montag, Mittwoch und Freitag der Gebrauch von Laktizinien, an den übrigen vier Tagen nach Verrichtung der oben bezeichneten Gebete der Genuß von Fleischspeisen erlaubt.

Daß die Ruthenen an Orten, wo sie eine von den Lateinern getrennte Pfarrgemeinde bilden, die auf der Lemberger Provinzialsynode vorgeschriebene Fastenordnung beobachten müssen und es ihnen ohne päpstliche Erlaubnis nicht gestattet ist, ihre Fasttage mit den lateinischen zu vertauschen, bedarf nach dem, was oben über das Verbot der Ritenvermengung gesagt wurde, keines weiteren Beweises.

[1]) Fe ix Bran, l. c. 26.

Nie hat die römische Kirche ihre Fastendisziplin anderen Kirchen aufdrängen wollen, wie schon Nikolaus I. in seiner Antwort auf die Fragen der neubekehrten Bulgaren zeigt[1]); sie hat vielmehr die abweichende Disziplin anderer Kirchen hierin stets anerkannt und selbst gegen orientalische Patriarchen und Bischöfe, die aus eigener Machtvollkommenheit eine Akkommodation an den lateinischen Ritus vorschrieben, beschützt.[2]) Die Italogriechen sogar sind nicht zur Beobachtung der lateinischen Fasten verpflichtet, da wo sie eigene Pfarreien haben und wo kein Aergernis eintritt. Klemens VIII. erklärte zwar in seiner für die Italogriechen erlassenen Instruktion, „es wäre am besten, wenn diese zur Befolgung der Fasten und Vigilien der lateinischen Kirche bewogen werden könnten", fügte jedoch hinzu, „sie seien dazu nicht zu zwingen."[3]) Und Benedikt XIV., der das Verhältnis der Italogriechen zum lateinischen Ritus in umfassender Weise regelte, verbot Privatpersonen, da wo sie eine griechische Parochie haben, nach der Sitte der Lateiner zu fasten, gestattete hingegen die Befolgung der lateinischen Fastenordnung nur unter der Bedingung, wenn die ganze Pfarrgemeinde oder wenigstens die Mehrzahl der Laien mitsamt den Pfarrern und Priestern es wünschen.[4])

Abgesehen von der Bestimmung, welche Pius X. für die Ruthenen der Vereinigten Staaten von Nordamerika getroffen hat[5]), hält der Heilige Stuhl auch heute noch an dem Grundsatze fest, daß sich die Orientalen, die ihre eigenen Pfarreien haben, in Sachen der Fastendisziplin streng an die Gesetze ihres Ritus halten sollen. Wie bereits erwähnt wurde, erklärte die Propaganda, daß Orientalen, selbst wenn sie einen lateinischen Priester zum Pfarrer haben, nebst der eigenen Festordnung auch die orientalischen Fasten zu beobachten verpflichtet sind, und daß auch orientalische Frauen, die nicht zum Ritus ihrer lateinischen Männer übergetreten sind, sowie orientalische Dienstboten und Arbeiter, die bei Lateinern in Dienst stehen, nur mit Dispens des Heiligen Stuhles nach lateinischer Sitte fasten dürfen.[6])

Wie steht es aber mit jenen Ruthenen, die keinen eigenen Pfarrer, noch eine eigene Kirche haben? In einer ähnlichen Lage, wie heute viele Ruthenen, befanden sich im XVIII. Jahrhundert die

---

[1]) Ad consulta Bulgarorum cap. 4. sq.

[2]) Vgl. Innoc. IV. Const. Sub catholicae 6. Mart. 1254 § 12 (Bullar. ed. Taurin. III. 582): Bened. XIV. Const. Demandatam § 6 (l. c. I. 130), Allatae § 47 (l. c. IV. 136), Inter gravissima 7. Mart. 1746 (Jus pontif. de Prop. Fide III. 262). Praeclaris 18 Mart. 1746, durch welche die von der Propaganda am 15. Februar 1746 erlassene Istruzione per la nazione greco-melchita bestätigt wurde (Collect. Prop. I. n. 356).

[3]) Instr. Sanctissimus 30. Aug. 1595 § 6 al. 7 (Bullar. ed. Taurin. X. 213).

[4]) Const. Etsi pastoralis § 9 n. 7 (l. c. I. 81); S. Congr. Prop. 10 Mart. 1760 (Collect. Prop. I. n. 426).

[5]) Litt. Apost. Ea semper l. c.

[6]) S. Congr. Prop. 25. Julii 1887 (Collect. Prop. II n. 1679 ad 5; 1678 ad 3).

Gräcomelchiten der Levante. An zahlreichen Orten waren diese auf die geistliche Hilfeleistung seitens lateinischer Priester angewiesen. Infolge des allgemeinen Mangels an Geistlichen des griechisch-melchitischen Ritus und durch die Berührung mit Lateinern wurden viele ihrem Ritus allmählich entfremdet und betrachteten sich sogar als Lateiner, weshalb sie auch Latinizantes genannt wurden. Besorgt um die Erhaltung des griechisch-melchitischen Ritus, befahl Benedikt XIV. im Jahre 1743, alle Latinizantes sollten öffentlich und bestimmt erklären, welchem Ritus sie angehören wollen, und alsdann ohne alle Aenderung unverbrüchlich bei diesem verbleiben. Zugleich verordnete derselbe Papst, daß von nun an (1743) Griechen, die nur im Notfall und in Ermangelung eines Geistlichen ihres Ritus die Taufe oder sonst ein Sakrament von einem lateinischen Priester empfangen haben, deshalb noch nicht als Angehörige des lateinischen Ritus betrachtet werden dürfen, sondern den Ritus, dem sie durch die Geburt angehören, beizubehalten und, solange die geschilderte Notlage andauert, wenn möglich in allem, besonders aber in den Fasten zu befolgen haben.[1]) Im Anschluß an diese Verordnung schärfte die Propaganda den lateinischen Missionären einige Jahre später nochmals ein, die Gräcomelchiten seien zur Beobachtung des griechischen Ritus zum mindesten in den Fasten und Abstinenzen verpflichtet, selbst wenn sie aus Mangel an Priestern des eigenen Ritus die Sakramente von lateinischen Priestern zu empfangen gezwungen sind.[2])

Wie den Gräcomelchiten, so wird man wohl auch den Ruthenen, die von lateinischen Priestern pastoriert werden, nicht verwehren können, ihre eigene Fastendisziplin zu befolgen. Nur müßten sie allenfalls die Fastenzeiten nach dem gregorianischen, nicht nach dem julianischen Kalender ordnen. Denn sind sie, wie oben gezeigt wurde, verpflichtet, an Orten, wo für sie keine besonderen Parochien bestehen, die gebotenen Kirchenfeste mit den Lateinern, also nach dem gregorianischen Kalender zu feiern, dann werden sie den letzteren auch ihrer Fastenordnung schon deshalb zu Grunde legen müssen, weil sie sonst z. B. einen Teil der Quadragesimen sowie der Fasten vor Peter und Paul und Maria Himmelfahrt noch zu halten gezwungen wären, nachdem diese Feste schon längst vorüber sind. Eine solche Zerteilung der Fasten aber dürfte dem Gesetze, insofern es durch sie eine Vorbereitung auf die erwähnten Feste bezweckt, wohl kaum entsprechen.

Es fragt sich aber, ob für die Ruthenen im vorliegenden Falle überhaupt die Verpflichtung besteht, die eigene Fastendisziplin zu

[1]) Et eum (ritum graecum) quidem. durante praedicta necessitate. in omnibus rebus, quibus possunt, et praecipue in ieiuniorum observatione **retineant** (Const. Demandatam § 18 [l. c. I. 131]).

[2]) . . . sebbene per i suddetti motivi ricevano i sagramenti dalli latini. dovranno almeno osservare il rito greco ne' digiuni ed astinenze ed in tutte le altre cose, che non riguardano i sagramenti (Istruz. per la nazione greco-melchita 15 Febr. 1746 [Collect. Prop. I. n. 356]).

befolgen. Und diese Frage glauben wir mit Recht verneinen zu können. Zwischen den Gräcomelchiten des XVIII. Jahrhunderts und den heutigen, unter Lateinern wohnenden Ruthenen besteht nämlich der Unterschied, daß, während jene ihre eigenen Bischöfe hatten und innerhalb ihrer eigenen Diözesen von lateinischen Missionären pastoriert wurden, diese außerhalb ihrer Diözesen weilen und daher in allem der Jurisdiktion der lateinischen Ortsordinarien unterworfen sind. Es stellte bereits Hergenröther den Lehrsatz auf: „ohne päpstliche Erlaubnis ist es den unierten Griechen, die ihre eigenen Bischöfe haben, nicht gestattet, ihre Fasttage mit den lateinischen zu vertauschen."[1] Somit steht es denjenigen Orientalen, die weder einen eigenen Bischof, noch einen eigenen Pfarrer haben, frei, sich auch in bezug auf das Fasten dem lateinischen Ritus zu konformieren, wie dies seinerzeit durch die Konstitution Benedikts XVI. Etsi pastoralis[2] den Italogriechen, die keine eigene Parochie haben, gestattet wurde. Daß insbesondere die Ruthenen von dieser den Italogriechen gewährten Vergünstigung Gebrauch machen können, dafür spricht unter anderem auch der Umstand, daß Benedikt XIV.[3] die in der erwähnten Konstitution erlassenen Bestimmungen nur auf jene Orientalen auszudehnen verbot, die Bischöfen ihres eigenen Ritus unterstehen.

VI.

Welchen Rechtsbestimmungen unterstehen die Ruthenen bezüglich der Verlöbnis- und Eheschließung?

Es erübrigt nunmehr zu untersuchen, welche Rechtsbestimmungen über die Form der Konsensabgabe gegenwärtig auf diejenigen Ruthenen Anwendung finden, die außerhalb ihrer Kirchenprovinz[4] sei es untereinander, sei es mit Lateinern ein Verlöbnis oder eine Ehe schließen.

Mit dem christlichen Glauben hatten die Ruthenen gegen Ende des X. Jahrhunderts auch das Eherecht von den Griechen angenommen, wie es zu jener Zeit in verschiedenen Kompilationen, ins-

[1] Rechtsverhältnisse a. a. O. VII. 190.

[2] Neque privatis personis fas sit, ubi parochiam graecam habent, ibi contra proprium ritum Latinorum more ieiunia et vigilias servare . . . Ubi vero propriam parochiam non habent, ibi libere et licite possunt in omnibus latino ritui sese conformare, sive laici sint sive presbyteri, excepto graeco ritu, qui in Missis ac divinis officiis a presbyteris est servandus (§ 9 n. 7 [l. c. I. 81]).

[3] Const. Etsi pastoralis § 9 n. 24 (l. c. I. 82); Const. Allatae § 15. (l. c. IV. 126).

[4] Wir berücksichtigen hier zunächst bloß die Ruthenen, die der Lemberger Kirchenprovinz entstammen. Welche Gebiete diese umfaßt, wurde bereits in der Einleitung gesagt. Hier sei nur noch erwähnt, daß die Krakauer St. Norbertuspfarrei nicht mehr, wie dort aus Versehen angegeben wurde, dem Heiligen Stuhle unmittelbar unterworfen ist, sondern gegenwärtig zur Przemysler Diözese gehört. Außerdem besteht noch in Wien eine ruthenische Pfarrei an der St. Barbarakirche, die der Jurisdiktion des Lemberger Metropoliten unterworfen ist (Nilles. Symbolae II 1064).

besondere aber in dem von einem unbekannten Verfasser stammenden Nomokanon in 50 Titeln und in einem weiteren Nomokanon in 14 Titeln, der die Grundlage des späteren Nomokanons des Photius bildete, enthalten war. Wie im Oriente, so fand dann auch in Rußland der Nomokanon des Photius frühzeitig Eingang. Schon Wladimir I. berief sich in einer Verordnung vom Jahre 992 auf den griechischen Originaltext desselben. Daß bald darauf Uebersetzungen in das Slawische entstanden, läßt sich vermuten[1]; bekannt ist, daß im Jahre 1270 der bulgarische Despot Svjatoslav dem russischen Metropoliten Kyrill III. eine slawische Uebersetzung schickte und diese mitsamt dem Kommentar des Alexius Aristenus von der in Wladimir an der Kljasma 1274 abgehaltenen Synode im ganzen Reiche eingeführt wurde.[2] Neben dem Nomokanon des Photius gelangten ferner auch in Rußland zu hohem Ansehen das von Matthäus Blastares im Jahre 1335 verfaßte Syntagma, sowie die älteren Kommentare des Johannes Zonaras und des Theodorus Balsamon, des bedeutendsten Kanonisten der orientalischen Kirche. In der Kormczaja Kniga[3], die bereits in das XIII. Jahrhundert zurückführt, deren Drucklegung aber erst unter dem russischen Patriarchen Nikon in Moskau 1653 vollendet wurde, erhielten die slawisch-orientalischen Kirchen schließlich ihr eigentliches Corpus iuris canonici. Neben den übrigen Nomokanones erlangte dieses Rechtsbuch ein so überwiegendes Ansehen, daß es selbst für die gegenwärtige kirchenrechtliche Praxis der slawischen schismatischen Kirchen fast ausnahmslos zur Grundlage dient.

Aus den Quellen ergibt sich, daß die orientalische Kirche, weit entfernt, das Verlöbnis als einen rein zivilrechtlichen Akt zu betrachten, es vielmehr als einen integrierenden Teil der Ehe ansah und daher das Recht beanspruchte, bei der Verlobung zu intervenieren und an sie ihre Bedingungen und Vorschriften zu knüpfen. Sie anerkannte zwar die Gültigkeit der ohne Euchologie eingegangenen Verlöbnisse, aber volle Kraft und eine der Ehe fast gleiche Bedeutung legte sie bloß denjenigen bei, die unter ihrer Intervention geschlossen wurden.

Wie im Abendlande, so war auch in der morgenländischen Kirche die Sitte, die Ehe unter religiösen Zeremonien und Feierlichkeiten zu schließen, ohne Zweifel schon im IV. Jahrhundert eine verbreitete. Als eine wesentliche Bedingung zur Schließung einer

[1] Vgl. Zhishman, Das Eherecht der orientalischen Kirche. Wien 1864. 69.
[2] Vgl. Mašciuch, Cerkowne prawo supruże. Peremyśl 1910. 69.
[3] Das 50. Kapitel der Kormczaja Kniga enthält eine Abhandlung des schismatischen Metropoliten von Kiew, Petrus Mogila (1633—1647), über das Sakrament der Ehe und die Verwandtschaftsgrade. Merkwürdig ist an dieser Abhandlung, daß ihr Verfasser den Begriff der Ehe dem Catechismus Romanus entlehnt und die Bestimmungen über die Zulassung der Nupturienten zur Trauung fast wörtlich aus dem Rituale Romanum übersetzt hat. Vgl. Mašciuch a. a. O. 70. 567 ff.

gültigen Ehe wurde aber die kirchliche Einsegnung (Krönung) zuerst durch die 89. um das Jahr 893 von Leo dem Philosophen erlassene Novelle ausdrücklich geboten. Diese Vorschrift erstreckte sich indes ursprünglich nur auf die Ehen der Freien und wurde die Vornahme der Euchologie bei den Ehen der Leibeigenen erst im Jahre 1095 durch Alexius I. vorgeschrieben.[1])

Demgegenüber scheint in Rußland die priesterliche Einsegnung der Ehe bis zum Ende des XI. Jahrhunderts bloß zur Hebung der Feierlichkeiten üblich und ein Privileg der Fürsten und Bojaren gewesen zu sein, während die Ehen des gemeinen Volkes ohne kirchliche Einsegnung geschlossen wurden. Erst Johann II., Metropolit von Kiew (1080—1089), schreibt ausnahmslos die Eheschließung in Gegenwart des Priesters vor und befiehlt, jedes Ehepaar, das eine klandestine Ehe geschlossen, einer Kirchenbuße zu unterwerfen. Der Erzbischof von Novgorod, Elias-Johann, fordert überdies die nachträgliche Einholung der kirchlichen Einsegnung. Während noch im XIII. Jahrhundert der Metropolit Maximus (1283—1305) bloß das allgemeine Gebot der kirchlichen Trauung wiederholt, enthalten erst die Verordnungen des russischen Metropoliten Photius um das Jahr 1410 die entschiedene Bestimmung, daß Ehen, bei denen die kirchliche Einsegnung unterlassen worden, zu trennen seien[2]), und bestimmt die Kormczaja Kniga[3]) im Anschluß an das Rituale Romanum: „.... heimliche und alle übrigen Ehen, die ohne kirchliche und vorschriftsmäßige Einsegnung seitens des eigenen Seelsorgers, d. h. ohne Bekränzung durch den Bischof oder den Geistlichen, in dessen Parochie die Trauung stattfindet, in Gegenwart von zwei oder drei Zeugen gemäß den Synodalbestimmungen und der Lehre der Väter geschlossen werden, sind widerrechtlich oder, besser gesagt, ungesetzlich und nichtig."

Obschon die Ruthenen nach der im Jahre 1595 zu Brest vollzogenen Union mit der römischen Kirche grundsätzlich an dem Eherechte der slawisch-orientalischen Kirche festhielten, so rezipierten sie doch allmählich fast das gesamte Eherecht der lateinischen Kirche.[4]) Was insbesondere die Form der Eheschließung anbetrifft, wurden unter dem katholischen Metropoliten Benjamin Rutzki auf der Diözesansynode von Kiew 11. Oktober 1619 und dem Provinzialkonzil von

[1]) Vgl. Zhishman a. a. O. 159.

[2]) Vgl. Pamiatnyki drewne russkago kanonyczeskago prawa in der Russkaja istoryczeskaja biblioteka t. VI. St. Petersburg 1880, S. 18, 142, 272, 279; Suworow, Kurs cerkownago prawa. Jaroslaw 1890. t. II. 324 not. 219; Derſ. Uczewnik cerkownago prawa. Moskwa 1902. 373 sq.; Goetz, Kirchenrechtl. und kulturgeschichtl. Denkmäler Altrußlands nebst Geschichte des russischen Kirchenrechts in Stutz' Kirchenrechtl. Abhandlungen. Heft 18, 19, Stuttgart 1905, S. 164, 376; Abraham, Forma zawarcia zaręczyn i małżenstwa. Lemberg 1909. 129[1].

[3]) Cap. 50 n. 4. Vgl. Maściuch a. a. O. 569 sq.; Milasch, Das Kirchenrecht d. morgenländ. Kirche. 1905. 194[14].

[4]) Maściuch a. a. O. 75.

Kiew 6. August 1626 die hierauf bezüglichen Bestimmungen des Konzils von Trient in ihrem ganzen Umfange akzeptiert und die Publikation derselben, jedoch ohne Erwähnung des tridentinischen Konzils, in den einzelnen Pfarreien angeordnet. Rom aber erklärte am 2. Dezember 1628 und 20. März 1629 diese Beschlüsse der ruthenischen Synoden für nichtig und die klandestinen Ehen bei den Ruthenen für gültig, weil das tridentinische Dekret nicht in der vorgeschriebenen Weise bei ihnen publiziert worden und daher diese Ehen nicht kraft des tridentinischen Dekretes ungültig sein könnten, eine Partikularsynode aber ein neues Ehehindernis einzuführen oder eine neue Form der Eheschließung mit vernichtender Wirkung für den Uebertretungsfall vorzuschreiben nicht befugt sei. Zu gleicher Zeit erließ Urban VIII. ein doppeltes Breve in Sachen der Eheschließung der Ruthenen. Das eine befahl die ausdrückliche Publikation des tridentinischen Dekretes in den ruthenischen Pfarreien, das andere schrieb die tridentinische Form der Eheschließung ganz mit den Worten des Konzils und mit ausdrücklicher Erwähnung desselben vor. Beide Breven wurden an den Nuntius in Polen gesandt mit dem Auftrage, wofern nicht Unruhen und Gefahren seitens der schismatischen Bevölkerung zu befürchten seien, sich des ersteren zu bedienen, im entgegengesetzten Falle aber dafür zu sorgen, daß das zweite Breve — nicht als Dekret des Konzils von Trient, sondern als päpstliches Gesetz — in jeder Pfarrei verkündet werde und 30 Tage nach dieser Verkündigung in Kraft trete.[1])

Der Apostolische Nuntius ließ das zweite Breve Urbans VIII. publizieren. Auf diese Weise wurde das Ehehindernis der Heimlichkeit im Sinne des Trienter Konzils in den ruthenischen Pfarreien des damaligen Königreiches Polen nicht auf Grund des tridentinischen Dekrets, sondern kraft päpstlichen Gesetzes eingeführt.

Die nach Erneuerung der Union im Jahre 1720 zu Zamosz gefeierte Provinzialsynode setzt denn auch das tridentinische Gesetz über die Eheschließungsform in der ruthenischen Kirche als verkündet voraus und verbietet den Pfarrern, von der gebräuchlichen Form abzuweichen.[2]) Denselben Standpunkt nimmt auch das Lemberger Provinzialkonzil vom Jahre 1891 ein. Es begnügt sich damit, die Seelsorger zur genauen Beobachtung der Disziplin und Lehre des Trienter Konzils und der Synode von Zamosz bezüglich der Ehe zu ermahnen.[3])

Nach dem Gesagten kann kein Zweifel darüber bestehen und wurde auch bislang von niemandem erhoben, daß das tridentinische Gesetz, welches als wesentliche Form der Eheschließung die Konsenserklärung vor dem eigenen Pfarrer und wenigstens zwei Zeugen fordert und jede nicht in dieser Weise eingegangene Verbindung als

[1]) Bened. XIV., De Syn. dioec. l. 12 cap. 5 n. 7—12.
[2]) Tit. III. § 8 De matrimonio (Collect. Lac. II. 42).
[3]) Tit. II. cap. 7 n. 1.

klandestin bezeichnet und für null und nichtig erklärt, in den ruthenischen Pfarreien, die im ehemaligen Königreich Polen lagen, rechtmäßig verkündet worden ist und wenigstens bis zum 19. April 1908, an welchem Tage die Bestimmungen des Dekrets Ne temere in Kraft getreten sind, in Geltung war. Alle vor diesem Zeitpunkt von Ruthenen, sei es untereinander, sei es mit Lateinern, geschlossenen Ehen müssen demnach bezüglich ihrer Gültigkeit oder Ungültigkeit nach dem tridentinischen Recht beurteilt werden.

Durch das Dekret Ne temere erfuhr jedoch das gegenseitige Rechtsverhältnis zwischen Ruthenen und Lateinern hinsichtlich der Verlöbnis- und Eheschließungsform eine nicht unwesentliche Aenderung. Art. XI § 1 des genannten Dekrets verpflichtet alle „Katholiken" der ganzen Welt bei Eingehung von Verlöbnissen und Ehen untereinander zur Beobachtung der im Dekret aufgestellten Normen. Indessen bestand von vornherein kein Zweifel darüber, daß hier unter „Katholiken" nur diejenigen gemeint sein können, die durch den Empfang der Taufe oder durch den Uebertritt von der Häresie oder dem Schisma die formelle Zugehörigkeit zur katholischen Kirche des Abendlandes in irgend einer den in Betracht kommenden Verlöbnis- oder Eheschließungen vorausgehenden Zeit erlangt haben. Auf die Katholiken orientalischen Ritus konnte sich das vom Gesetzgeber gebrauchte Wort „Katholik" nicht beziehen. Denn haben die Disziplinargesetze des Heiligen Stuhles, wie oben dargelegt wurde, für die Orientalen nur dann verpflichtende Kraft, wenn sie für dieselben ausdrücklich miterlassen sind, dann mußte die Tatsache, daß im zitierten Paragraphen, wie überhaupt im ganzen Dekrete der Orientalen eine ausdrückliche Erwähnung nicht geschieht, zu der Annahme nötigen, der Gesetzgeber habe die Katholiken orientalischen Ritus nicht an das Dekret Ne temere binden wollen, wenigstens insofern sie untereinander Verlöbnisse und Ehen eingehen.

Anders liegt jedoch die Sache, wenn es sich um rituell gemischte Verlöbnisse und Ehen, d. h. solche handelt, die zwischen Orientalen und Lateinern geschlossen werden.

Im Gegensatz zu dem früher geltenden Rechtsgrundsatz, daß, wenn ein Nupturient von dem die Klandestinität untersagenden Gesetze frei ist, er seine Immunität wegen der Einheit und Untrennbarkeit des Kontraktes auch dem anderen Nupturienten mitteilt, stellte das Dekret Ne temere den Grundsatz auf, daß eine solche Mitteilung gänzlich ausgeschlossen ist und infolgedessen der Teil, welcher an das Gesetz gebunden ist, den von demselben Gesetz für seine Person freien Teil nach sich zieht. Diesen Grundsatz hat das Dekret Ne temere in Art. XI § 2 allerdings zunächst nur auf die Verbindungen zwischen Katholiken des lateinischen Ritus mit getauften oder ungetauften Akatholiken ausdrücklich angewandt, jedoch lag die Annahme nahe, daß derselbe auch dann zu gelten habe, wenn ein Katholik des lateini-

schen Ritus mit einer katholischen Person eines orientalischen Ritus ein Verlöbnis oder eine Ehe eingeht.[1])

Jeder Zweifel über die Anwendbarkeit des Dekrets Ne temere auf die Angehörigen der orientalischen Riten wurde endgültig gehoben durch eine doppelte Entscheidung der Konzilskongregation vom 1. Februar und 28. März 1908. In der ersteren entschied die Kongregation, die Katholiken der orientalischen Riten seien an das Dekret Ne temere nicht gebunden;[2]) in der zweiten hingegen erklärte sie, daß eine Ehe, welche ein Katholik des lateinischen Ritus mit einer katholischen, dem orientalischen Ritus angehörigen Person schließt, ohne die Beobachtung der im Dekret Ne temere vorgeschriebenen Form ungültig sei.[3])

Da die Orientalen also wenigstens indirekt an das neue Gesetz gebunden sein sollten, so war es selbstverständlich, daß der Heilige Stuhl bei der Uebersendung des Dekrets an den katholischen Episkopat die orientalischen Bischöfe nicht übergehen konnte und daher auch diesen das Dekret Ne temere mitteilte.

Die ruthenischen Bischöfe der Lemberger Kirchenprovinz veröffentlichten in der Folge das Dekret Ne temere in ihren Diözesanverordnungsblättern, fügten jedoch den Auftrag an die Pfarrgeistlichkeit hinzu, besagtes Dekret in den einzelnen Pfarrkirchen zu verlesen, dem Volke zu erklären und vom Ostersonntag 1908 an bei Verlöbnis- und Eheschließungen ihrer Parochianen zu befolgen, trotzdem die Konzilskongregation ihre Entscheidungen vom 1. Februar und 28. März bereits hinausgegeben hatte.[4])

Es wiederholte sich hier somit dasselbe, was früher auf den ruthenischen Synoden im XVII. Jahrhundert geschehen war. Die Bischöfe verpflichteten ihre Untergebenen zur Beobachtung eines Gesetzes, das für diese nach dem ausdrücklichen Willen des obersten Gesetzgebers keine verpflichtende Kraft haben sollte.

---

[1]) Vgl. Roth, Forma, zaręczyn i małżeństwa. Kraków 1908. 95 sq.

[2]) An decreto Ne temere adstringantur etiam catholici ritus orientalis? R. Ad 1. Negative (A. S. S. 1908. 80).

[3]) Utrum validum sit matrimonium contractum a catholico ritus latini cum catholico ritus orientalis, non servata forma a decreto Ne temere statuta? R. Ad 1. Negative (A. S. S. 1908. 287).

[4]) In der ruthenischen Erzdiözese Lemberg wurde das Dekret Ne temere am 22. Nov. 1907 in den Lwiwsko-archieparchialne Widomosti Nr. XIII, eine Instruktion zu dem Dekret aber am 9. April 1908 ebend. Nr. IV veröffentlicht, nachdem die Entscheidung der Konzilskongregation vom 1. Febr. 1908 schon im Februarheft der A. S. S. erschienen war. Desgleichen würde auch in der Przemyśler Diözese erst nach Erscheinen der erwähnten Entscheidung sowohl das Dekret Ne temere als auch eine Instruktion zu demselben veröffentlicht in dem Wistnyk peremyskoj eparchij 1908 Nr. III, IV. Der ruthenische Bischof von Stanislau promulgierte das Dekret schon am 31. Oktober 1907 im Wistnyk stanyslawowskoj eparchij Nr X, befahl jedoch nach Veröffentlichung der Entscheidung vom 1. Febr. 1908, sich bei Eheschließungen wie vorher nach dem tridentinischen Recht zu richten (Wistnyk 1908, Nr. III). Vgl. Gromnicki, Forma zawierania zaręczyn i małżenstw. Kraków 1910. 300.

Um die hierdurch entstandene Kollision zu beseitigen, sahen sich die ruthenischen Ortsordinarien veranlaßt, in einem Kollektivschreiben sich an die Propaganda mit der Bitte zu wenden, dieselbe möchte die in den ruthenischen Pfarreien vollzogene, jedoch durch die Entscheidung der Konzilskongregation vom 1. Februar 1908 außer Kraft gesetzte Publikation des Dekrets Ne temere nachträglich gutheißen und dasselbe auf die Ruthenen der Lemberger Kirchenprovinz ausdehnen. Darauf erfolgte jedoch am 2. August 1909 die abschlägige Antwort: Die Propaganda erachte es für angezeigt, an dem status quo der genannten Provinz vorläufig nichts zu ändern, bis sie sich definitiv darüber wird ausgesprochen haben, ob die Ausdehnung des Dekrets Ne temere auf die orientalischen Riten opportun sei.[1])

So bleiben also die Ruthenen der Lemberger Kirchenprovinz bis auf weiteres an das tridentinische Recht gebunden.

Nach dem Gesagten lassen sich die für die außerhalb der Lemberger Kirchenprovinz wohnhaften Ruthenen gegenwärtig geltenden Rechtsnormen bezüglich der Verlöbnis- und Eheschließungsform in folgende Sätze zusammenfassen:

1. Wie in der Lemberger Kirchenprovinz, so ist auch außerhalb derselben für die Ruthenen, die untereinander Sponsalien eingehen, eine besondere Form nicht vorgeschrieben; es genügt vielmehr zur Gültigkeit und Erlaubtheit der Verlobung, daß der Wille und das

---

[1]) Wir geben hier den Originaltext des Reskriptes der Propaganda an den ruthenischen Metropoliten von Lemberg: S. Congregazione de Propaganda Fide pergli affari di rito orientale. Roma 2. Agosto 1909. N. 26754. Circa il decreto „Ne temere". Illmo e Rmo Signore. Nella lettera del 22 giugno p. p., firmata dalla S. V. e dagli Ecemi Vescovi suoi suffraganei, si domanda, che venga confermata da questa S. Congregazione la promulgazione del decreto „Ne temere" gia fatta a suo tempo in codesta provincia ecclesiastica e poi sospesa per la decisione della S. Congregazione del Concilio, con la quale si dichiarava, che al decreto „Ne temere" non erano obligati gli orientali; e ciò „ad evitandam iterationem promulgationis, quae mira videretur et ansam praeberet interpretationum et explicationum". — Però, tutto ben ponderato, la Propaganda crede opportuno, che per ora in codesta provincia ecclesiastica rutena si lasciano le cose allo statu quo, finché la medesima S. Congregazione non si sia pronunziata definitamente intorno alla opportunità di estendere il decreto „Ne temere" anche ai cattolici dei diversi riti orientali. — Pertanto Le auguro . . . . Fr. G. M. Card. Gotti Pref.-Girolamo Rotteri Segrio. mp. — Maściuch a. a. O. 403[20] sieht in der Antwort der Propaganda eine „provisorische" Ausdehnung des Dekrets Ne temere auf die Ruthenen in Galizien. (Dieselbe Ansicht scheint der Rezensent des „Eherechts" von Maściuch in Cerkownyj wostok 1911. 60 zu vertreten). — Wir haben diese Anschauung eingehend widerlegt in der Gazeta kościelna (Lemberg 1911, Nr. II. III. 13 sq.). Abgesehen von dem klaren Wortlaut des Reskriptes, der das gerade Gegenteil von dem besagt, was Maściuch behauptet, spricht gegen diesen auch der Umstand, daß das Reskript nicht die Bestätigung des Heiligen Vaters trägt, was nach der Konstitution Sapienti consilio vom 29. Juni 1908 (A. Ap. S. 1909. 18) unerläßlich gewesen wäre, wollte das genannte Reskript der Propaganda für die Ruthenen, wenn auch nur provisorisch, ein neues Recht schaffen. Gegen Maściuchs Auffassung hat sich auch Gromnicki a. a. O. 301 geäußert.

Versprechen der zukünftigen Ehe in irgend einer Form zum Ausdrucke gelange.

2. Weil das tridentinische Gesetz in der lateinischen Kirche seine Geltung verloren hat und den Ruthenen nur in den Pfarreien des ehemaligen Königreichs Polen[1]) promulgiert worden ist, so hat es für die im Ausland weilenden Ruthenen als Lokalstatut keine, als Personalgesetz eine bloß bedingungsweise Geltung.[2]) Demnach sind ruthenische Nupturienten, die beide mit Beibehaltung ihres Domizils ihren Wohnungsort verlassen und im Auslande sich aufhalten, an die tridentinische Form gebunden, wenn sie am Trauungsorte weder ein Domizil noch ein Quasidomizil erworben haben. Der Pfarrer ihres Domizils hat darum dem Pfarrer ihres vorübergehenden Aufenthaltsortes die Trauungsvollmacht auszustellen. Besitzen beide oder wenigstens ein Teil am Abschließungsort ein Domizil oder Quasidomizil, dann sind sie an die Bestimmungen des tridentinischen Rechts nicht gebunden und ist auch eine geheim geschlossene Ehe gültig.[3]) Den Fall der Notwendigkeit ausgenommen, wäre aber eine solche klandestine Ehe unerlaubt infolge der Bestimmungen des vortridentinischen Rechtes.[4])

3. Gültige Verlöbnisse und Ehen zwischen Ruthenen und Lateinern können auch im Auslande nur unter Beobachtung der durch das Dekret Ne temere vorgeschriebenen Form zustande kommen.[5])

Pastoral-Fragen und -Fälle.

I. **(Schmuggler und Grenzwache.)** Anfrage. Ein Grenzwächter ist nachts bei einer Eisenbahnbrücke allein, weit von seinen Genossen entfernt. Da gewahrt er eine Schar Schmuggler. Auf die Frage: „Wer da", hört er eine Stimme: „Wenn Sie sich rühren, sind Sie tot." Infolge dessen verläßt er heimlich seinen Platz und läßt die Schmuggler ruhig vorbeimarschieren. Mußte er fliehen? Oder durfte er fliehen, oder mußte er bleiben und mit Lebensgefahr Alarm machen?

---

[1]) In den zu Rußland gehörigen Teilen des ehemaligen Polens bestehen seit der gewaltsamen Unterdrückung der Union keine ruthenischen Pfarreien. Die dort ansässigen Ruthenen haben keine ruthenischen Pfarrer, in der Regel ist es ihnen auch moralisch unmöglich, das tridentinische Gesetz zu beobachten.

[2]) Vgl. S. Off. 14. Dec. 1851 (A. S. S. 1893. 256).

[3]) Vgl. Roth, Forma zaręczyn i małżeństwa 97. Daß die gegen meine Ausführungen von Abraham a. a. O. 132[2] vertretene Ansicht weder im tridentinischen, noch im neuen Recht begründet ist, hat Gromnicki a. a. O. 292 ff. eingehend nachgewiesen.

[4]) Conc. Later. a. 1215 cap. 51 (= c. 3 X De cland. desp. IV. 3); S. Off. 6 Jul. 1817, 15 Jan. 1874 (A. S. S. 1893. 254 sq.). Vgl. Wernz, Jus decret. IV. 219; Leitner, Lehrb. d. kath. Eherechts 1902. 301.

[5]) Decr. Ne temere art. XI § 2; S. C. C. 1. Febr. 1908 ad 1. Vgl. Roth a. a. O. 98.

Antwort. Hätte es sich um einen Soldatenposten gehandelt, der gegen feindlichen Angriff zu verteidigen gewesen wäre, dann hätte der Posten auch mit Lebensgefahr Alarm machen, also bleiben müssen. Allein die Grenzwache zur Verhinderung des Schmuggels hat doch nicht dieselbe Pflicht, ihr Leben in die Schanze zu schlagen. Nur wenn Aussicht auf Erfolg vorhanden ist, dürfte alsdann die Pflicht vorliegen, mit Lebensgefahr gegen Schmuggler, die sich zur Wehr setzen, voranzugehen. War also diese nicht vorhanden, so durfte in unserem Falle der Grenzwächter fliehen oder sich ruhig verhalten. Allein, daß er, um sein Leben in Sicherheit zu bringen, verpflichtet gewesen sei, so zu handeln, läßt sich deshalb noch nicht behaupten. Jene Drohungen der Schmuggler sind manchmal nur Drohungen; dann war nicht ausgeschlossen, daß durch den Alarm, den der Grenzwächter gemacht hätte, die anderen Genossen aufmerksam gemacht wären und daß die Schmuggler eine tatsächliche Ausführung ihrer Drohung nicht hätten wagen können. War also eine irgendwie gegründete Aussicht vorhanden, die Schmuggler wirksam in ihrem Vorhaben zu stören, so lag eine Pflicht, das eigene Leben in Sicherheit zu bringen, nicht vor.

Valkenburg (Holland). Aug. Lehmkuhl S. J.

II. **(Beichten vor der Kommunion ein göttliches oder ein rein kirchliches Gebot?)** Auf der Pastoralkonferenz in N. behauptet P. Barnabas: „Das Gebot, nach begangener Todsünde vor dem Empfange der heiligen Kommunion zu beichten, wird allgemein als ein bloß kirchliches und nicht als ein göttliches Gebot angesehen." Da meldet sich P. Lukas zum Worte und sagt: „Ich will dem Satze, daß dieses Gebot rein kirchlich und nicht göttlich sei, nicht jede Probabilität absprechen, allein, daß dies die allgemeine Lehre sei, kann ich nicht zugeben, da so viele höchst angesehene Autoren ganz entschieden das Gegenteil lehren."

Frage: Wie kann Lukas seine Behauptung beweisen?

Es handelt sich hier um das Gebot, welches das Tridentinum, Sitzung XIII., Kapitel 7 und Kanon 11, allen Gläubigen, auch den zelebrierenden Priestern einschärft: „Wer zur Kommunion gehen will, rufe sich sein (des Apostels Paulus) Gebot ins Gedächtnis: „Probet autem se ipsum homo etc. I. Cor. 11, 28. Dann fährt das Konzil fort und sagt: „Die Gewohnheit der Kirche aber erklärt diese Prüfung in der Weise notwendig, daß niemand, der sich einer schweren Sünde schuldig weiß, mag er auch was immer für große Reue zu haben meinen, ohne vorhergegangene sakramentale Beicht zur heiligen Kommunion gehen darf."

Der berühmte Dogmatiker Pesch S. J. (Praelect. dogmat. VI. n. 792) sagt über dieses Gebot: „Hoc praeceptum non est primo latum a conc. trid., quia concilium ipsum dicit, hanc esse consuetudinem ecclesiasticam. Quamvis autem theologi disputent, utrum hoc praeceptum sit ecclesiae an divinum, tamen proba-

bilius dicendum est, ipsum Christum Dominum hoc ita ordinasse, quia ex una parte fuit semper observatum in ecclesia et ex altera parte nullum apparet indicium, a quo vel quando hoc praeceptum sit impositum."

Der heilige Alfonsus bespricht unsere Frage l. VI. 256 und sagt: „Einige behaupten, das Gebot der Beicht sei nur ein kirchliches, da das Konzil dasselbe nicht als ein Gebot Christi, sondern des Apostels bezeichne. Allein die allgemeine und wahre Sentenz (communis tamen et vera sententia) lehrt, dieses Gebot sei ein göttliches, und er beruft sich einerseits auf die Worte des Konzils, nach welchen das Gebot der Beicht von der kirchlichen Gewohnheit aus dem Gebote des heiligen Paulus erklärt, nicht aber eingeführt worden sei, andererseits aber auf das Zeugnis des Apostels selbst, der ausdrücklich sagt, daß er dasselbe vom Herrn empfangen habe." I. Cor. 11, 23.

Bei den älteren Theologen fand der heilige Lehrer für seine Meinung: „praeceptum divinum" ein solches Uebergewicht von inneren und äußeren Gründen, daß er sich gezwungen sah, dieselbe als die „sententia communis et vera" zu bezeichnen, ein Ausdruck, den er nach seiner eigenen Erklärung: „Monitum ad lectorem" dann gebraucht, wenn ihm die entgegengesetzte Meinung nicht einmal als solid probabel erscheint.

Jene Autoren, auf die sich die Meinung des heiligen Alfonsus besonders stützt, als z. B. Suarez, die Salmanticenser usw., standen der Zeit nach den Beratungen der Väter des Tridentinums viel näher als wir und waren dadurch wohl in der Lage, über Sinn und Bedeutung der tridentinischen Erklärung sicherer als wir zu urteilen.

Von den neueren Autoren, welche unsere Frage besprechen, steht die Mehrzahl entschieden für das praeceptum divinum ein, und zwar vielfach mit der Bezeichnung des heiligen Alfonsus: „sententia communis et vera." So der italienische Weltpriester Galani im Jahre 1771, n. 30, der Redemptorist Panzuti im Jahre 1824, n. 148, der Kanonikus Petrus Scavini, dessen „theologia moralis universa" in vier Bänden Pius IX. am 7. April 1847 besonders belobte und die im Jahre 1874 schon die XII. Auflage erlebt hatte; seine Worte sind: „communis autem et vera sententia docet. praeceptum praemittendi confessionem non esse tantum ecclesiasticum, sed etiam divinum." n. 143. Ferner der in weitesten Kreisen bestens bekannte Jesuit Gury, Comp. II. n. 577, Neyengurt n. 462, Schmitt „Epinome" § 37: „affirmatur probabilius": Ninzatti n. 1435, Gabriel de Verceno und in neuester Zeit Aertnys und Marc. Auch der Dogmatiker Dr. Gihr nennt die Beichtpflicht vor der heiligen Kommunion ein „positiv göttliches Gebot".

Mehrere von den eben genannten Moralisten haben zwar nur die Lehre des heiligen Alfonsus in einem Kompendium wiedergegeben,

aber das hinderte sie nicht, es wenigstens zu bemerken, wenn eine Meinung des Heiligen durch neue Gegengründe ihr Gewicht verloren zu haben scheint, was aber hier nicht der Fall ist.

Auch die Ausnahme von diesem Gebote: „si desit copia confessoris", welche das Konzil macht, beweist das Gebot nicht als ein bloß kirchliches, ebensowenig als die causae excusantes ab integritate confessionis ein Beweis sind, als würde die Vollständigkeit der Beicht nicht aus göttlichem, sondern bloß aus kirchlichem Gebote verpflichten. Auch die Bemerkung, die man hören kann, die Frage, ob göttliches oder nur kirchliches Gebot, sei für die Praxis ohne jede Bedeutung, ist nicht richtig; denn schon der berühmte Kardinal de Lugo macht disp. XIV. n. 79 darauf aufmerksam, daß vom Beichtgebote, wenn es ein rein kirchliches wäre, durch den Papst dispensiert werden könnte, ähnlich wie vom Gebote der natürlichen Nüchternheit zur heiligen Kommunion nicht so selten dispensiert wird, aber vom Beichtgebote sei eine solche Dispens niemals erteilt oder auch nur begehrt worden: „imo nec petita aut intenta fuit." Dazu kann noch beigefügt werden, wäre das Beichtgebot in unserem Falle ein bloßes Kirchengebot, so könnte es ja möglicherweise durch eine gegenteilige Gewohnheit sogar außer Kraft gesetzt oder wenigstens modifiziert und namhaft gemildert werden. Damit hofft Lukas zur Genüge gezeigt zu haben, daß die Behauptung des Barnabas, wenn er ihr auch nicht jede Probabilität absprechen will und kann, doch keineswegs als allgemeine Lehre gelten kann.

Wien. P. Joh. Schwienbacher C. Ss. R.,

III. **(Nationaler Selbstmord.)** „Nationalen Selbstmord" nennt A. Knoch, Professor der Pastoraltheologie und Regens des großen Seminars in Lüttich, jenes Laster, das Frankreich seit Jahren zu entvölkern droht und welches schon zweimal, 1891 und 1907, „mehr Särge als Wiegen" notwendig machte, d. h. die Ursache ist, daß die Sterblichkeitsziffer die Geburtsziffer weit übertraf. Im Jahre 1909 haben die belgischen Bischöfe, um dem Laster in ihrem Lande, das durch die Nähe Frankreichs stark bedroht ist, vorzubeugen, eine gemeinsame Instruktion für den Seelsorgsklerus erlassen, um ihn zu einem gemeinsamen Vorgehen anzuleiten. Zu dieser Instruktion hat Knoch eine Art Kommentar geschrieben, der jetzt in neuer Auflage bei Desoer in Lüttich und Paris bei Magnier erschienen ist. Er schildert zuerst an der Hand der Statistik und am Beispiel Frankreichs die große Gefahr, die auch Belgien bedroht (S. 1—13). Dann rückt er denen zu Leibe, welche mit mehr oder weniger guter Absicht für die Abnahme der Geburten Einflüsse verantwortlich machen, die hiefür entweder gar nicht oder für das Gegenteil in Betracht kommen.

Als solche möchte man anführen die christliche Auffassung von der Enthaltsamkeit und insbesondere vom Zölibat. Aber einmal sind diese Ideen schon seit vielen Jahrhunderten wirksam, während diese schlimmen Erscheinungen der Neuzeit angehören. Die

Enthaltsamkeit vieler öffnet anderen den Weg zur Ehe. Sie lehrt den Wert der Keuschheit und Reinheit und heiligt dadurch auch das Familienleben und mehrt dadurch die Fruchtbarkeit der Ehe. Schon S. Ambrosius (De virgin. n. 36) hat darauf aufmerksam gemacht: Si quis igitur putat consecratione virginum minui genus humanum, consideret, quia ubi paucae virgines, ibi etiam pauciores homines: ubi virginitatis studia crebriora, ibi numerum quoque hominum esse majorem. Er weist dann auf die alexandrinische und afrikanische Kirche hin und fährt fort: Pauciores hic homines prodeunt, quam illic virgines consecrantur. Ex ipsius igitur orbis terrarum usu non inutilis virginitas existimatur, praesertim cum per virginem salus venerit orbem fecundatura Romanum (vgl. Goepfert, Moral I n. 41).

Man weist hin auf die erhöhten Ansprüche, welche in unserer Zeit der Haushalt an die Eheleute stellt, und man kann ja zugeben, daß die Besorgnis, mehr Kinder nicht ernähren zu können, zu einer Beschränkung der Kinderzahl veranlassen kann, und es ist dies nicht einmal unerlaubt, wenn keine unrechten Mittel angewendet werden und die Gefahr der Unenthaltsamkeit ausgeschlossen ist (Goepfert, III n. 278). Der Einwand selbst aber widerlegt sich mit der Erfahrung, daß Familien mit zahlreicher Nachkommenschaft in Wohlstand leben, während bei solchen, welche die Kinderzahl beschränken, oft Notstand herrscht; und dann ist es eine Tatsache, daß dieses Laster gerade in den gut situierten Familien und in den großen Städten herrscht, wo sich die großen Reichtümer und die hohen Löhne finden.

Von mehr Bedeutung ist ein anderer Grund, nämlich die Schwierigkeit, in der Stadt für kinderreiche Familie eine Wohnung zu finden, eine Schwierigkeit, welche vor allem arme, aber auch mittlere und bessere Familien erfahren. Man hat sich auch darauf berufen, daß auch und gerade bei besseren Familien die Verfeinerung der Kultur und die dadurch bedingte Ueberreizung der Gehirnnerven die Lebensenergie und Zeugungskraft ungünstig beeinflussen; ebenso bedinge bei den höheren Ständen die späte Erreichung einer sicheren Lebensstellung eine spätere und dem Alter nach ungleiche Heirat und damit eine Minderung der Geburten. Es mögen diese und andere Gründe nicht ohne Bedeutung sein; aber die Hauptgründe liegen nicht auf sozialem und physiologischem, sondern auf dem moralischen Gebiet.

Man will die Lust der Ehe ohne deren Lasten, der Mann scheut zurück vor der Sorge für die Ernährung der Kinder; er will, daß seine Gattin nicht frühzeitig verblühe und altere. Die Frau fürchtet gleichfalls das letztere, scheut die Beschwerden und Schmerzen der Schwangerschaft, die Behinderung in ihren Vergnügungen. Vielleicht fürchten beide bei wachsender Kinderzahl das Mitleid solcher, die dem Laster fröhnen.[1]) Es besteht das Bestreben, den Reichtum

[1]) In den letzten Ferien saßen dem Schreiber dieser Zeilen und einem anderen Priester in der Eisenbahn zwei Damen gegenüber, die ganz offen über diese Dinge sich aussprachen.

zusammenzuhalten, der bei vielen Kindern zu sehr geteilt wird. In diesen Gründen liegen die Wurzeln des Verderbens, das in jedem Falle mit allen Mitteln bekämpft werden muß.

II.

In welcher Weise kann und soll nun dies der Beichtvater im Bußsakramente tun. Davon handelt nun der zweite Teil der Schrift in mehreren Fragen:

1. Kann bei onanistischen Eheleuten guter Glaube angenommen werden?

Nach den allgemeinen Prinzipien der Moral kann bei den näheren Folgerungen aus den höchsten Grundsätzen eine unüberwindliche Unwissenheit in der Regel nicht angenommen werden, außer unter besonderen Umständen bei ungebildeten Personen für kurze Zeit. Das gilt auch hier, wo die erste Pflicht des ehelichen Verkehrs verletzt wird. Ohnehin geht der Unterricht im Brautexamen, bei Missionen, die Behandlung der Frage in der Presse voraus. Es ist also nicht leicht guter Glaube anzunehmen. Nichtsdestoweniger kann guter Glaube vorhanden sein, insbesondere, weil die angeführten Gründe so leicht die erwünschte und vorteilhafte Selbsttäuschung begünstigen.

2. Soll man die Beichtkinder, die in gutem Glauben sind, aufklären?

Nach den Prinzipien der Moral und den Entscheidungen der römischen Kongregationen regelmäßig: Ja! (Goepfert, III. n. 157.) Der Irrtum wird nicht lange dauern, es kommen Zweifel, Aufklärung. Dann aber steht der Besserung die Gewohnheit gegenüber, die gesteigerte Begierde, die heilige Scheu und Schamhaftigkeit sind gemindert, die täuschenden Gründe haben eine gewisse Kraft erlangt. Auch das Gemeinwohl kann insofern in Betracht kommen, als das Verhalten des Beichtvaters bekannt und dadurch auch andere in ihrem Treiben bestärkt werden. Umsoweniger darf der Beichtvater die Handlungsweise des Beichtkindes direkt oder auch nur indirekt billigen, letzteres dann, wenn das Schweigen unter den angegebenen Umständen als Billigung angesehen wird. Ausnahmsweise, wo keine Besserung zu erwarten und sonst keine Gefahr zu befürchten ist, kann der Beichtvater schweigen.

3. Soll man den Pönitenten, der sich über diese Dinge nicht anklagt, fragen?

Die Prinzipien schreiben für die Fragen wegen des sechsten Gebotes vor: Parce, caute, caste! Aber das Notwendige muß geschehen. Man muß also fragen, so oft ein begründeter Zweifel an der Vollständigkeit der Beicht vorliegt, auch auf die Gefahr hin, daß der vorhandene gute Glaube gestört und der Pönitent von den Sakramenten abgeschreckt wird. Ein solcher Zweifel kann entstehen aus gewissen, allgemeinen, unbestimmten Redewendungen des Pönitenten über Vernachlässigung der Pflichten gegen die Ehegattin usw. Wenn

der Pönitent ganz schweigt, kommen in Betracht zuerst seine persönlichen Verhältnisse, sein Alter, sein Geschlecht, seine ganze religiös-sittliche Lebensführung, dann die allgemeinen Verhältnisse, die Umgebung, die Gegend. In einer Stadt oder Gegend, wo das Laster herrscht, muß man eher fragen, als auf dem Lande, wo die Familien viele Kinder haben. Doch wird in unserer Zeit auch das flache Land durch derartige Belehrungen in Zeitungen und Broschüren bedroht. (S. Poenit. 14. Dec 1876: 10. Mart. 1886.)

4. Wie aber soll man fragen?

Die Frage soll zuerst allgemein sein, um das Laster festzustellen, ohne einstweilen auf das einzelne einzugehen, aber doch auch unter Wahrung der Diskretion und Keuschheit so bestimmt und klar, daß der Pönitent sie versteht und ebenso bestimmt und klar antworten muß. Knoch meint, die Frage soll zu dem Zwecke ein Zweifaches enthalten: 1. Die Erwähnung des Kindes, 2. ein direkt moralisches und religiöses Moment, der Wille Gottes, die Vorsehung, Gewissensbisse, Heiligkeit der Ehe usw. Knoch schlägt folgende Fragen vor: Sie sind verheiratet, beachten Sie den Willen in Bezug auf die Zahl Ihrer Kinder? Mißtrauen Sie nicht der göttlichen Vorsehung aus Furcht, noch Kinder zu bekommen? Mißbrauchen Sie nicht die Heiligkeit der Ehe in der Art, daß Sie keine Kinder mehr bekommen? Oder andere Fragen, die er aber weniger billigt, offenbar als nicht bestimmt genug: Leben Sie christlich in der Ehe? Kommt nichts vor, was den Verpflichtungen der Ehe entgegen ist? Haben Sie nicht Schwierigkeiten in Bezug auf die Standespflichten? Manchmal muß man gewisse Mütter, welche für ihre Person die falsche Praxis geübt haben, fragen, welche Ratschläge sie ihren jungen Töchtern und Söhnen bei der Verheiratung geben.

III.

Was die Behandlung solcher Pönitenten im Beichtstuhl angeht, so gelten zunächst alle sonstigen Regeln. Wer dem Laster freiwillig huldigt, ist zu behandeln, wie ein Rückfälliger bei anderen schweren Sünden auch. Wer nicht ernste Zeichen der Reue und des Vorsatzes gibt, ist nicht zu absolvieren. Wenn aber der Arzt erklärt, eine neue Schwangerschaft bringe der Mutter den Tod? Gewiß sind das Fälle, die unser ganzes Mitleid mit solchen Eheleuten in Anspruch nehmen; aber erstens sind viele Aerzte leicht da mit dieser Behauptung, dann helfen oft alle Vorsichtsmaßregeln nichts, es erfolgt trotzdem Schwangerschaft. Ein sehr großer Teil der Frauenkrankheiten hat gerade im Mißbrauch der Ehe ihren Grund. Die Fortschritte der Chirurgie rücken bei rechtzeitigem Eingreifen die Gefahren doch mehr in die Ferne. Sonst bleibt nichts anderes, als die Enthaltsamkeit. Die von Capellmann angeratene fakultative Sterilität, Enthaltung zu bestimmten Zeiten (14 Tage nach der letzten Menstruation bis 4 Tage vor der nächsten) bietet wenig Sicherheit und kann höchstens im äußersten

Falle angeraten werden, nicht ohne die Unsicherheit des Mittels angedeutet zu haben.

Was die Frage der gegenseitigen Mitwirkung unter den Ehegatten angeht, so ist sie ebenfalls nach den allgemeinen Prinzipien zu entscheiden. Der Mann ist der Haupthandelnde und kann nie von einer Sünde entschuldigt werden. Ebenso ist eine formelle Mitwirkung der Frau, die den Mißbrauch will, wünscht, approbiert, verlangt direkt oder indirekt (durch) Klagen über die Beschwerden der Schwangerschaft, die vielen Kinder usw.), niemals zu entschuldigen. Aber auch die materielle Mitwirkung, daß sie sich nie passiv verhält, ist niemals erlaubt, wenn der Mann durch künstliche Mittel, seien es mechanische oder chemische, die Empfängnis hindert. Der Akt ist von Anfang an in sich schlecht, darum muß sie Widerstand leisten, wie auch sonst eine vergewaltigte Person. Wird die Sünde durch Unterbrechung des Aktes begangen, so muß auch hier die Frau durch wiederholte Bitten, Zureden usw. den Mann zur richtigen Ausübung seines Rechtes zu bestimmen suchen; erreicht sie das nicht, so kann sie sich passiv verhalten. Der Akt ist von Anfang an gut, kann auch gut beendigt werden und wird nur durch die Bosheit des Mannes verderbt. Da aber doch eine materielle Mitwirkung zur Sünde vorliegt, muß eine wichtige Ursache vorhanden sein, wie Gefahr eigener Unenthaltsamkeit, schwerer Streit, Unfriede, Mißhandlung. Die Frau kann hier auch der entstehenden delectatio zustimmen; sie darf zwar auch nicht innerlich der Sünde des Mannes zustimmen, darf sich aber doch über die ihr angenehmeren Folgen, geringeren Beschwerden, Sorgen freuen. Verpflichtet in einem solchen Falle, dem Manne das debitum zu leisten, wie der heilige Alfons meint, ist die Frau nicht; sie ist bloß verpflichtet zum rechten Gebrauch der Ehe.

Um hierüber die Frau zu belehren, genügt nicht eine allgemeine und unbestimmte Phrase, und ist zuerst festzustellen, um welche Art der Mitwirkung es sich handelt. Es genügt etwa die Frage: „Geschieht dies durch einfaches Abbrechen des Aktes, Sichzurückziehen?“ Immer ist das Bewußtsein des unrechten Gebrauches festzuhalten und der richtige zu betonen. Man soll insbesondere nicht unter dem Vorwande, wenigstens die Frauen noch am Beichtstuhle festzuhalten, ihnen zu viel einräumen, während man die Männer definitiv von der Absolution ausschließt. Nähere Ausführung der hier ausgezogenen Gedanken wolle man in der Schrift selber lesen. Man sieht aber auch hier wieder die segensvolle Wirkung der Kirche und ihrer Sakramente. Ohne sie würden gerade unsere Kulturvölker an ihrer eigenen Ausrottung arbeiten.

Würzburg. Prälat Prof. Dr. Goepfert.

IV. **(Meßstipendien-Versendung.)** An den Pfarrer A. kam eines Tages aus Süditalien ein Schreiben; der Absender, ein Kanonikus, bat um Meßstipendien. Der Pfarrer B. erhielt aus einer nördlichen Diözese das Bittschreiben eines Amtsbruders um Meß-

intentionen; ein ordentlich ausgestelltes Empfehlungsschreiben des Bischofes war beigelegt. Durften diesen beiden Petenten Meßintentionen übersandt werden?

In der neueren Gesetzgebung der Kirche über Persolvierung und Weitergabe bestellter Messen (vgl. die Dekrete der S. C. C. „Ut debita" vom 11. Mai 1904 und „Recenti" vom 22. Mai 1907) wird mit aller Strenge unter Androhung von Strafen jede Form des Handels und Gewinnes, das maßlose Sammeln und Anhäufen und endlich das leichtfertige Weitergeben von Meßstipendien bekämpft; diese Mißbräuche müssen in der Wurzel ausgerottet werden. In Bezug auf letzteren Fehler heißt es im Dekrete „Recenti": „Sunt reperti, qui a lege discedentes expressa num. 5. Decreti („Ut debita") missas celebrandas commiserint, non modo copiosius quam liceret largiri privatis, sed etiam inconsideratius; quum ignotis sibi presbyteris easdem crediderint, nominis titulive alicuius specie decepti vel aliorum commendationibus permoti, qui nec eos plane nossent nec assumpti oneris gravitatem satis perspectam haberent".

Die Konzilskongregation wendet sich dann an die Bischöfe und alle anderen Ordinarien (Regularprälaten und Ordensvorsteher für die Regularen), daß sie in so wichtiger Sache alle Wachsamkeit aufwenden, daß sie den Klerus auf die Gefahren, welche aus der Außerachtlassung der kirchlichen Vorschriften entstehen, sowie auf die strenge Verpflichtung im Gewissen aufmerksam machen; niemand möge die Anordnungen der Kirche, die durch bittere Erfahrungen veranlaßt wurden, seiner Meinung und Ansicht nachsetzen; man soll Schuld und festgesetzte Strafe bedenken.

Welche Vorschriften bezüglich des Weitergebens von Meßstipendien müssen beobachtet werden? Wenn jemand nach dem Willen der Stipendiengeber oder nach der Anordnung der Kirche Meßintentionen weitergeben muß, so kann dies geschehen durch Uebergabe derselben an einen anderen Priester oder an seinen Ordinarius. Im ersteren Falle ist vorgeschrieben (vgl. Dekret „Ut debita" n. 5. 6.): 1. daß der Empfänger persönlich bekannt sei, 2. daß er ein zweifellos vertrauenswürdiger, gewissenhafter Priester sei, und 3. daß er über die Persolvierung der übernommenen Messen dem Vermittler eine mündliche oder schriftliche Bestätigung gebe. Für die genaue Einhaltung dieser Vorschriften haftet der Priester, der die Stipendien übergeben hat, mit seinem Gewissen und seinem Vermögen. Damit ist eigentlich das Versenden von Meßstipendien sehr eingeschränkt. Absolut ausgeschlossen ist, daß man auf der Reise, z. B. in Italien, einem Ersuchen um Meßstipendien seitens dortiger Geistlicher willfahre; verboten ist ebenfalls, daß man einem fremden Priester, der auf der Reise daherkommt, ohne die nötigen Dokumente vorzuweisen und seine Gewissenhaftigkeit in einer jeden vernünftigen Zweifel ausschließenden Weise durch Gewand, Benehmen, Reden zum Ausdruck zu bringen, Intentionen

übergibt. Will man an Säkular- oder Regularpriester außerhalb der Diözese Meßstipendien schicken, so muß dies geschehen, wie die Konzilskongregation vorschreibt (Dekret „Recenti" I), „per eorum Ordinarium, aut ipso saltem audito atque annuente." Und wer, Bischof oder Priester, an Bischöfe oder Priester im Oriente Meßintentionen senden will, muß dies durch Vermittlung der Congregatio propagandae fidei (n. III) oder des Apostolischen Delegaten tun (Antwort der S. C. C. vom 9. September 1907). Nur Vorsteher von Orden und religiösen Instituten dürfen nach derselben Antwort der S. C. C. an ihre Ordensangehörigen, die sich im Oriente befinden, unmittelbar Meßintentionen mit dem dazu gehörigen Almosen übersenden.[1]) Wer an einen gewöhnlichen Priester Stipendien gibt, haftet für deren Persolvierung bis zum Eintreffen der Bestätigung, daß sie gelesen sind; wer an einen Bischof oder Ordensvorsteher (eventuell den Heiligen Stuhl, die Propagandakongregation oder den Apostolischen Delegaten) Messen weitergegeben hat, ist vor Gott und der Kirche jeder Verpflichtung los und ledig (S. C. C. 27. Februar 1905). Aus diesem Grunde wird ein Priester, wenn er an jemanden außerhalb der eigenen Diözese Meßstipendien schicken will, dies durch Vermittlung des Ordinarius des Empfängers tun; dann genügt die bloße Empfangsbestätigung (S. C. C. 27. Februar 1905).

Am einfachsten ist es, wenn jemand Stipendien abgeben muß, sie an den eigenen Bischof oder an den Ordensobern zu senden. In diesen beiden Fällen hört jede weitere Verpflichtung und Verantwortung auf, sie wird voll und ganz vom Ordinarius übernommen.

Der Bischof oder Ordensobere muß zwei Bücher führen: eines, in welchem die eingesandten Meßintentionen mit dem dazu gehörigen Stipendienbetrag verzeichnet werden („Ut debita" n. 7) und ein zweites, in welchem die Priester verzeichnet werden, welche Meßintentionen erhalten haben, und ferner die Anzahl der übergebenen Stipendien bemerkt wird. („Recenti" II.) Letzteres soll deshalb geschehen, damit nicht einer ungebührlich viel Meßstipendien ansammeln

[1]) Die Worte des Dekretes „ad Antistites aut presbyteros ecclesiarum, quae in Oriente sitae sunt" finden in einem Briefe des Propagandapräfekten Kard. Gotti an den Missions-Bischof Alois Benziger vom 5 November 1908 eine Erklärung dahin, daß darunter nur zu verstehen seien die Bischöfe und Priester der orientalischen Riten, nicht aber die Apostolischen Vikare und Präfekten und alle Bischöfe des lateinischen Ritus, wenn sie auch im Oriente ihren Sitz haben. Da es im Dekrete heißt: „missas, quarum exuperet copia", so ist es nicht gegen die kirchliche Vorschrift, wenn einige wenige Meßintentionen an einen orientalischen Bischof oder Priester unmittelbar gesandt werden, wenn nur derselbe bekannt und ganz sicher ist und über die Persolvierung die geforderte Bestätigung einschickt. Nach einer Instruktion der S. C. de Prop. Fide vom 15. Juli 1908 ist es ferner zulässig, an einen wirklichen Ordinarius (nicht Titularbischof oder Patriarchalvikar oder Oberen orientalischer Orden) für dessen Diözesanpriester Meßstipendien zu senden, aber nur im Einverständnisse mit dem betreffenden Apostolischen Delegaten.

könne. Der Ordinarius soll dann für die möglichst baldige Persolvierung der Messen sorgen und zwar sollen zuerst die eigentlichen Manualmessen gelesen werden und dann jene Stiftmessen, welche, weil sie in der Heimatskirche nicht gelesen werden können, rechtlich oder mit Erlaubnis des Heiligen Stuhles an andere Priester übergeben werden dürfen. Die Stipendien sollen entweder an den einheimischen Klerus verteilt werden, können aber auch an andere Bischöfe, respektive Ordensvorsteher, ja auch an Priester außerhalb der Diözese, dummodo sibi noti sint omnique exceptione majores, geschickt werden. Von den gewöhnlichen Priestern muß der Ordinarius eine Bestätigung der Persolvierung verlangen („Ut debita" n. 7): bei Uebersendung an einen anderen Ordinarius ist dies nicht notwendig (S. C. C. 27. Februar 1905). An und für sich ist es genügend, wenn der Ordinarius die Meßstipendien mit einer sogenannten General-Intention (ad intentionem dantium) weitergibt und die Priester auf die Meinung des Ordinarius zelebrieren. „Melius tamen esse, si patefiant sacerdotibus intentiones praescriptae" heißt es in der Antwort der S. C. C. vom 27. Februar 1905 auf die diesbezügliche Anfrage des ruthenischen Erzbischofs von Lemberg. Die Führung der beiden Bücher, das Abschreiben und Weitergeben der Intentionen, die Ueberwachung und Eintragung der Bestätigung über die Persolvierung der versandten Messen wird einige Arbeit verursachen, die einen Priester für längere Zeit beschäftigen dürfte. Nachdem dem Erzbischof von Tarragona auf fünf Jahre gestattet wurde, daß der bischöfliche Verwalter der Meßstipendien 3% als Remuneration behalten dürfe (S. C. C. 8. März 1905), könnte wohl auf Ansuchen des Bischofs auch in anderen Diözesen diese Begünstigung erlangt werden. Daß die Uebersendungskosten dem Empfänger zur Last fallen, ist wohl selbstverständlich.

Die Verpflichtung betreffs der Zeit, innerhalb der die Messen gelesen werden müssen, beginnt von dem Tage, an welchem die Meßintentionen vom Ordinarius empfangen wurden. (S. C. C. vom 27. Februar 1905 ad III.) Aus den angeführten Vorschriften der Kirche ist nun leicht zu entnehmen, ob die Pfarrer A. und B. Meßstipendien an die betreffenden Bittsteller senden durften. A. durfte dem ihm ganz unbekannten, außerhalb der Diözese befindlichen Kanonikus absolut keine Meßintentionen schicken. (In einem bestimmten Falle wurden dem italienischen Kanonikus Meßstipendien geschickt, später stellte sich heraus, daß er ein Schwindler war, es mußte daher in Rom um Kondonation angesucht werden und dieselbe wurde gewährt.) Pfarrer B. konnte seinem Amtsbruder Intentionen senden. Wenn aus dem beigelegten Bestätigungsschreiben des Bischofes erhellt, daß der Petent ein gewissenhafter Priester ist, und wenn der Bischof dem Ersuchen um Meßstipendien seine Zustimmung erteilt hat, so ist eben Pfarrer B. durch den Bischof des Bittstellers gedeckt. Nur soll B. nicht vergessen, von dem Empfänger die Bestätigung der Persol-

vierung der übergebenen Messen zu verlangen, und diese Bestätigung dem Messen-Journal beilegen.

St. Florian. Prof. Asenstorfer.

V. **(Kontraktbrüchig.)** Zu diesem Kasus in H. IV. (1910), S. 852, sei folgendes bemerkt:

Herr Prof. Dr. Gspann betont zunächst mit Recht, daß, wenn der Fall nicht in tribunali confessionis vorgebracht worden ist, wohl zuerst gefragt werden müßte, ob nicht der Kaufmann zur Restitution verpflichtet sei. Er beantwortet die Frage mit Ja und begründet dieses damit, daß es sich handelt „um einen eklatanten Kontraktbruch und noch dazu in einem Punkte, den die Gesellschaft als conditio sine qua absolute non aufgenommen hatte". „Und weil er in erster Linie reicher geworden ist re aliena und noch dazu der jubens, so ist er auch in erster Linie zur Restitution verpflichtet." Es handelt sich hier um eine ungerechte Beschädigung als Titel der Restitutionspflicht. Dazu ist erforderlich, daß die Handlung zunächst ungerecht sei. Für unseren Fall dürfen wir dieses als offenbar zutreffend bezeichnen: Der Kaufmann verstößt gegen einen unanfechtbaren Vertrag, wie bereits bemerkt worden ist. Von der Bedingung, daß theologische Schuld vorliege, wollen wir absehen, denn sie ist aus der Darstellung nicht ersichtlich. Es bleibt noch eine andere Forderung, daß nämlich die Handlung wirksame Ursache des Schadens sei; aber dieses ist ja gerade in unserem Falle ausgeschlossen. Das Petroleum ist nicht nur nicht Ursache des Brandes, sondern auch nicht einmal einer mehr oder weniger großen Ausdehnung, kurz, es scheidet als Brandursache ganz aus. Es besteht somit für den Kaufmann keine Verpflichtung zur Restitution. Demgegenüber betont Herr Prof. Gspann, daß der Kaufmann den Vertrag gröblichst verletzt und dadurch das Anrecht auf Entschädigung verwirkt habe; das ist wenigstens der Sinn obenangeführter Begründung. Bewirkt nun jeder schwere Verstoß gegen einen Vertrag dessen Ungültigkeit, respektive verliert jeder, der auf diese Weise den Vertrag verletzt, jedes Anrecht auf die in ihm enthaltenen Begünstigungen? Wir möchten unterscheiden zwischen dem inneren Gewissensforum und dem äußeren, eventuell Gerichtsforum. Nach De Lugo[1]) ist der Versicherungsvertrag dem Verkaufvertrag gleich zu achten, wo der Preis der Leistung entsprechen muß, hier also der Größe der Gefahr. Tatsächlich ist die Gefahr, die sich aus dem Vorhandensein des Petroleumdepots ergeben konnte, unbegründet, gleich Null gewesen; das Aequivalent für andere mögliche Gefahren hat der Kaufmann geleistet. Die Ursache des Brandes war eine solche, für die die Versicherungsgesellschaft tatsächlich aufkam. Zweifellos hätte die Gesellschaft, wenn ihr evident nachgewiesen worden wäre, daß das Petroleum gar keine neue Gefahr begründe, den Vertrag doch geschlossen. Die Substanz, das Wesen des Vertrages steht mit dieser Auffassung in Uebereins-

[1]) Vgl. Noldin, De Praeceptis[8], S. 635.

stimmung. Allerdings war der Vertrag anfechtbar und das Gericht hätte sehr wahrscheinlich der Gesellschaft, die die Entschädigung verweigert hätte, Recht gegeben: das Gericht hält sich nämlich an den Wortlaut, an die äußere Form, nicht als ob diese der Wahrheit näherkäme, sondern um überhaupt Verträge schützen zu können. — Wir könnten zur Bekräftigung unserer Distinktion auf den Unterschied zwischen dem error substantialis und dem error accidentalis dans causam contractui aufmerksam machen. Ersterer macht den Vertrag ungültig, letzterer secund. sentent. probabilior.[1]) läßt den Vertrag bestehen, der errans wäre hier die Gesellschaft. Wenn der Kaufmann nicht zur Restitution verpflichtet ist, ist es dann vielleicht der Beamte? Herr Prof. Gspann stellt den Beamten als mutus, also als negativ Mitwirkenden hin. Er schließt deshalb, daß ihm in zweiter Linie die Restitutionspflicht obliegt, d. h. für den Fall, wo der Kaufmann versagt. Würden wir in dem Beamten auch nur einen negativ Mitwirkenden erblicken, so wäre die Frage ja gleich entschieden, allerdings in einem entgegengesetzten Sinne, der Beamte wäre nicht restitutionspflichtig. Aber es zeigt sich da eine Schwierigkeit. Muß der Beamte, der zur Untersuchung der Brandursache ausgeschickt worden ist, nicht im Interesse seiner Firma handeln, d. h. ist er nicht ex iustitia verpflichtet, alles anzugeben, was eventuell die Firma von einer Zahlungspflicht entbinden könnte? Wird er nicht ein iniustus damnificator dadurch, daß er nur unvollständig, respektive falsch berichtet? Daraus, daß der Kaufmann nicht ex iustitia verpflichtet ist zu restituieren, ergibt sich, daß die Firma kein striktes Anrecht mehr (auf die 10.000 K) hat; es ist ihr also auch kein sicherer Schaden durch den Kaufmann zugefügt worden. Durch das Verschweigen des unwesentlichen Brandumstandes beraubt der Agent seine Firma nicht eines strikten ius ad rem, d. h. in diesem Falle, die Entschädigung nicht zu bezahlen. Nun ist es aber noch eine iniusta damnificatio, wenn ich ein ungerechtes Mittel gebrauche, um jemanden zu verhindern, eine Sache sich anzueignen, auf die er kein striktes Anrecht hat. Trifft letzteres im vorliegenden Falle zu? Es ist moralisch sicher, daß die Firma keine Entschädigung zu zahlen hat, wenn der Beamte den betreffenden Umstand angibt; eine Gerichtsentscheidung, wenn der Kaufmann sie herbeiführen wollte, würde sehr wahrscheinlich zu ihren Gunsten ausfallen. Praktisch geht unsere Frage dahin: muß ein Beamter und zwar ex iustitia auch den Vorteil seiner Vorgesetzten zu wahren suchen? Dies können wir wohl verneinen, wenn es sich, wie in diesem Falle, um untergeordnete Beamte handelt. Eine solche Verpflichtung erwähnt kein Autor. Selbst wenn der Vertrag eine Wahrnahme der Interessen der Firma forderte, so würde sich der Zuwiderhandelnde nur gegen die fidelitas verstoßen, und das ist, so weit wir die Sache zu überschauen vermögen, hier wohl der

[1]) Vgl. Génicot, Theol. Moralis, vol. I.[6] S. 534.

Fall; es sei denn, daß ausdrücklich auch hierin eine Verpflichtung ex iustitia auferlegt und auch angenommen worden sei. Nach unserer Auffassung, wie wir sie dargelegt haben, kann der Beamte die 1000 K Schweiggeld behalten. Es handelt sich um einen contractus turpis, der zur Ausführung gelangt ist; ist eine in ihm vorgesehene Entschädigung bereits hinterlegt worden, so darf der Besitzer sie behalten: das ist wenigstens die verbreitetste Ansicht der Theologen.[1]) Auf die verschiedenen Möglichkeiten, die Herr Prof. Gspann erwähnt, brauchen wir nicht einzugehen, denn sie sind für uns belanglos.

Luxemburg. P. Rogmann.

VI. **(Andacht zu einer armen Seele.)** Zum Pfarrer Quirinus kommt eine fromme, gottesfürchtige Frau ad confessionale und fragt ihn confessis peccatis in einem Gewissenszweifel um Rat. Sie habe die feste Ueberzeugung, daß ihre jüngst verstorbene Freundin Marianne G. im Fegefeuer sei. Sie sei eine tadellose Katholikin gewesen und es sei menschlich gesprochen unmöglich, daß sie auf ewig verworfen worden sei. Ob sie, die Fragestellerin, diese arme Seele um ihre Fürbitte anflehen dürfe? Ob die armen Seelen überhaupt für die Lebenden bei Gott etwas erflehen können?

Der Pfarrer gibt der Frau nach einiger Ueberlegung zur Antwort: Die armen Seelen haben im Reinigungsort zu büßen und erst wenn sie zur Anschauung Gottes gelangt sind, können sie bei Gott für uns fürsprechen und bitten. Die Fragestellerin solle ihrer verstorbenen Freundin mit guten Werken zu Hilfe kommen, dann werde diese einstens als Heilige sicher bei Gott für sie bitten.

Die Frau dankt für die Aufklärung, verspricht den Rat des Priesters zu befolgen und geht.

* * *

An und für sich ist die Antwort des Quirinus theologisch nicht unkorrekt. Der heilige Thomas von Aquin vertritt die Ansicht, daß die armen Seelen für uns Menschen auf Erden Fürbitte nicht leisten können. Auf den Einwurf, daß die armen Seelen im Fegefeuer auch Freunde Gottes seien wie die Heiligen, sagt er: „Illi, qui sunt in purgatorio, nondum fruuntur visione Verbi, ut possint cognoscere ea, quae nos cogitamus vel dicimus, et ideo eorum suffragia non imploramus orando, sed a vivis petimus colloquendo.“[2]) Auf den zweiten Einwurf aus der Unsündlichkeit repliziert der Aquinate: „Illi, qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poenas, quas patiuntur, et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.“[3]) Doch fehlt es keineswegs an großen Theologen, die das Gegenteil verteidigen. Suarez[4]) und Bellarmin[5]), zwei Jesuiten, die sich auch neben dem Engel

[1]) ibid., S. 529. — [2]) S. th. II^{da} II^{dae} q. 83 a. 4 ad 3. — [3]) S. th. II^{da} II^{dae} q. 83 a. 11 ad 3 — [4]) De oratione l. 11. — [5]) De purgatorio. II 16.

der Schule auf dogmatischem Gebiet sehen lassen können, verteidigen den Satz, daß die armen Seelen für uns lebende Menschen auf Erden Fürbitte einlegen können und uns durch die Fürbitte geholfen werden könne.

Deswegen ist pro praxi nicht die Handlungsweise des Quirinus zu empfehlen, sondern was Pohle[1]) in seinem vorzüglichen Lehrbuch der Dogmatik schreibt: „Fromme Leute, welche in ihren Anliegen privatim die armen Seelen anrufen oder ihnen Seelenmessen versprechen, sind in ihrem gutgemeinten Eifer nicht zu stören, da auch die (der Meinung des heiligen Thomas entgegengesetzte) Ansicht gewiß nicht der Wahrscheinlichkeit entbehrt und Gott auf Grund der guten Werke und versprochenen Seelenmessen sowohl den armen Seelen als den anrufenden Menschen helfen kann, ohne daß erstere um jene Hilfeleistung wissen."

Stift St. Florian. Prof. Dr. Gspann.

VII. **(Ein Weihekasus.)** Fabius, ein Priester, der aber schon seit längerer Zeit nicht mehr echt priesterlich gelebt hat, macht Exerzitien und legt eine Lebensbeichte ab; am Ende seiner Beichte bringt er folgenden Zweifel vor:

Vor meiner Priesterweihe wurden uns sehr strenge Exerzitien gehalten und uns besonders die Größe und Erhabenheit des Priestertums und die furchtbare Verantwortung eines unwürdigen Priesters vor Augen geführt. Da ich es aber während meiner Studienzeit nicht recht ernst mit der Vorbereitung auf das Priestertum genommen und mir manches hatte zu schulden kommen lassen, so fühlte ich jetzt meine ganze Unwürdigkeit und machte die Intention, das Sakrament der Priesterweihe nicht zu empfangen, wenn ich nicht im Stande der Gnade wäre. Ich habe mich dann mit den anderen Seminaristen weihen lassen und mich um die gemachte Intention weiter nicht gekümmert. Jetzt beurteile ich bei ruhiger Ueberlegung die Sache doch ganz anders; ich fürchte wirklich bei der Priesterweihe nicht im Stande der Gnade gewesen zu sein, und bin nun im Zweifel, ob ich Priester bin und ob nicht alle Sakramente, die ich gespendet habe, und die anderen Amtsverrichtungen ungültig sind.

Die erste zu untersuchende Frage ist: war die Weihe des Fabius gültig? Antwort: Sie ist nur zweifelhaft gültig u. zw. aus einem doppelten Grunde: 1. Die Bedingung, wenn ich im Stande der Gnade bin, ist de praesenti quidem, sed occulta et soli Deo nota. Ohne besondere Offenbarung weiß ja niemand, ob er im Stande der Gnade sei.

Es ist aber nicht gewiß, ob ein mit einer solchen Bedingung gespendetes oder empfangenes Sakrament gültig ist. Unter den Theologen besteht darüber eine doppelte Ansicht.

[1]) III[2] 698 ff.; die Zitate 1) 2) 3) u. 4) ebda.

Coninck (de sacr. a. S. dub. 2. concl. 4), Dicastillo, Tournely, Concina und andere halten ein solches Sakrament unter allen Umständen für ungültig. Man könne nämlich nicht voraussetzen, daß Gott den Menschen eine solche Macht gegeben; denn da die Menschen in ihrem weiteren Verhalten sich darnach richten müssen, ob sie ein Sakrament empfangen haben oder nicht, so müssen diese auch so gespendet, beziehungsweise empfangen werden, daß es uns Menschen möglich ist, ihren wirklichen Empfang zu konstatieren. Diese Ansicht hält der heilige Alfons für die wahrscheinlichere. (De sacr. 26.)

Dagegen meinen Suarez (de sacr. disp. 13. sect. 3. n. 9.), Lacroix (de sacr. 81.) und andere, eine solche Bedingung allein mache das Sakrament noch nicht ungültig. Die Gültigkeit, beziehungsweise Ungültigkeit, hänge allein davon ab, ob die Bedingung sich verifiziere oder nicht. Unsere Kenntnis oder Unkenntnis, sagt Suarez, sei in dieser Hinsicht von keiner Bedeutung; wir wüßten ja z. B. auch nicht, ob die Bedingung „wenn du getauft bist" sich bewahrheite. Diese Autoren bestreiten indes die Probabilität der ersten Ansicht nicht. Dies tat allein Arriaga. Die Salmanticenser (curs. theol. disp. VII. dub. II. n. 43.), die zwar auch die zweite Meinung vertreten, heben ausdrücklich hervor, daß ein solches Sakrament wiederholt werden müsse, weil man eben doch nicht wissen könne, ob die Bedingung sich bewahrheitet habe.

Aus alledem geht hervor, daß ein so gespendetes Sakrament als zweifelhaft betrachtet werden muß, und zwar nicht bloß wegen der Probabilität der ersten Ansicht, sondern selbst, wenn die zweite Ansicht ganz sicher wäre. Die Gültigkeit der Weihe des Fabius ist also unsicher und dies, wenn er auch tatsächlich im Stande der Gnade gewesen wäre.

Nun kommt aber 2. noch dazu, daß Fabius nicht nur wie jeder Mensch keine Sicherheit hat über seinen Gnadenstand, sondern „bei ruhiger Ueberlegung fürchten muß, wirklich nicht im Stande der Gnade gewesen zu sein". Wenn Fabius sich noch erinnert, ob er nur aus Menschenfurcht vor der Weihe nicht zurücktrat, dann erscheinen seine Befürchtungen evident als begründet. Oder wenn er damals in der Beichte über seinen Zustand sprach, dann hätte man Anhaltspunkte, um sich über seine Befürchtungen ein Urteil zu bilden. Sonst ist es schwer. Denn auf der einen Seite spricht der Umstand, daß er die Weihe lieber gar nicht als unwürdig empfangen wollte, für eine gute Disposition. Anderseits jedoch ist es auch möglich, daß er vor der einen Sünde, zu der ihn keine Leidenschaft drängte, zurückschreckte, und sich dort von anderen Sünden, zu denen ihn eine geheime Leidenschaft hinzog, nicht entschieden abwandte, oder wenigstens nicht so entschieden, wie es bei einem Weihekandidaten nötig gewesen wäre. Denn allem Anscheine nach gehört er zu jenen Menschen, die zwar nicht aus Bosheit fehlen, sondern mehr aus Schwachheit und Sinnlichkeit; die sich zwar keine gröberen, äußeren Verstöße zu schulden

kommen lassen, aber im übrigen gemächlich und gedankenlos dahinleben und sich nie klar und entschieden Rechenschaft geben von dem, was sie wollen und sollen. Bei einem solchen ist es wohl möglich, daß er bei strengen Exerzitien ergriffen wird von der Hoheit des Priestertumes und dann dort nicht sich klar und entschieden sagt, daß er sich entweder nicht oder nur mit einem bestimmten und festen Vorsatz der Besserung weihen lassen dürfe, sondern zu so einem seltsamen Ausweg seine Zuflucht nimmt.

Gewiß, es kann auch sein, daß er bei der Exerzitienbeichte wenigstens eine attritio hatte, daß er dies infolge des lebhaft empfundenen Widerstrebens gegen eine Lebensänderung nur nicht gewahr wurde oder nicht glaubt.

Indes was wirklich der Fall war, das muß Fabius selber wissen. Und wenn er, der doch gewiß nicht skrupulös veranlagt ist, bei ruhiger Ueberlegung an der Gültigkeit seiner Weihe zweifelt, so darf man wohl seine Bedenken nicht einfachhin als unbegründet zurückweisen, sondern müßte auch aus diesem Grunde seine Weihe als praktisch zweifelhaft betrachten und ihn veranlassen, sich noch vor Rückkehr in seine Pfarrei noch einmal sub conditione weihen zu lassen. (Noldin de sacr. 27.) Damit ist aber der Fall noch nicht erledigt. Es erhebt sich jetzt die Frage: wie steht es mit den Amtshandlungen und den verschiedenen Verrichtungen, die Fabius bisher vorgenommen hat? sind sie auch alle als ungültig zu betrachten und was ist zu tun, um den eventuellen Schaden wieder gut zu machen? Diese Handlungen können nicht nach einem einzigen Prinzip beurteilt werden, weil sie zum Teil vom priesterlichen Charakter, zum Teil nur von der Jurisdiktion oder von anderen Vollmachten abhängen, die auch Nicht-Priester besitzen können. Wir müssen sie daher im einzelnen prüfen und beurteilen.

1. Die Taufen des Fabius sind selbstverständlich alle gültig. Dazu ist der priesterliche Charakter nicht notwendig.

2. Die Gültigkeit der Konsekration dagegen hängt allein vom Charakter ab. Darum sind die heiligen Messen des Fabius alle nur zweifelhaft gültig gewesen. Aber wie steht es dann mit der Verpflichtung den Stipendiengebern gegenüber? Für den Fall, sagt Ballerini (th. mor. IV. tr. X.), wo die heilige Messe deshalb nur wahrscheinlich gültig ist, weil nur eine Spezies konsekriert worden ist, (Cf. s. Alph. n. 306.), gelte das Prinzip: debito certo satisfieri non potest solutione incerta. Das ist ein für alle Vertragsverhältnisse geltendes Prinzip und in diesem Sinne lehren die Moralisten, daß man in materia justitiae den Probabilismus nicht anwenden dürfe. Wenn jemand also einen sicheren Rechtsanspruch hat, kann man diesem nicht genügen durch eine Handlung, deren Natur man sicher kenne.

Man darf nun nicht sagen, das gilt nur vorher, nicht aber, nachdem jemand im guten Glauben seine Schuld beglichen hat durch

eine wenigstens wahrscheinlich gültige Leistung, insofern nämlich durch eine solche Leistung dem Recht des anderen wahrscheinlich entsprochen worden sei und dann der Grundsatz gelte: obligationi, cui jam probabiliter satisfeci, non amplius satisfacere debeo.

So kann man nicht sagen. Denn, wie alle zugeben, darf man nicht von vorneherein so handeln. Aber der Grund hiefür liegt doch zunächst in der Handlung selber, darin nämlich, daß sie nach dem Obengesagten dem Rechtsanspruch des anderen nicht genügt. Diesen Defekt kann auch der gute Glaube nicht beheben. Dieser macht nur, daß der so Handelnde nicht sündigt, ändert aber die Handlung nicht. Diese ist und bleibt ungenügend dem Rechte des anderen gegenüber. Wenn aber das, dann bleibt das Recht des anderen nach wie vor bestehen und verlangt nach wie vor Befriedigung. Die Wahrscheinlichkeit der Befriedigung jenes Rechtsanspruches, die post factum besteht, ist darum höchstens eine spekulative, aber keine praktische; praktisch ist eine solche zweifelhafte Begleichung einer Schuld ganz wertlos, und läßt das Recht des anderen ganz intakt, macht es darum nicht unsicher und so nichtig.

Es ist nun freilich wahr, daß manche Moralisten in dubio de facta solutione den Schuldner von jeder weiteren Verpflichtung freisprechen. Cf. Gury-Ballerini I. 7. 21.

Aber ganz abgesehen davon, daß die Mehrzahl diese Ansicht nicht teilt, so ist das auch gar nicht derselbe Fall. Nehmen wir zwei Beispiele.

Der A schuldet dem B 100 Mark; eines Tages bringt er ihm einen Hundertmarkschein, den B unbesehen in den Schrank legt. Nach einiger Zeit prüft er ihn aber und findet ihn so schadhaft, daß er nur noch zweifelhaften Wert besitzt. So liegt die Sache in unserem Falle.

Ein zweites Beispiel: C schuldete einmal dem D 100 Mark; sie lebten einige Zeit der Meinung, die Schuld sei beglichen, bis sich eines Tages schwerwiegende Zweifel erheben; Sicheres indes läßt sich nicht mehr ermitteln. So liegt die Sache bei der Frage quid in dubio de facta solutione: und da kann man vielleicht sagen, der C braucht nichts mehr zu tun. Hier ist es nämlich wahrscheinlich, daß der C dem D einmal echte 100 Mark gebracht und dadurch dem Rechtsanspruch des anderen voll genügt hat, dann ist es aber auch wahrscheinlich, daß das Recht des anderen nicht mehr besteht; es ist unsicher und darum praktisch nichtig.

Aber im ersten Beispiel ist es sicher, daß A seine Schuld noch nicht beglichen hat; denn der B hat nicht bloß das Recht auf irgend einen, sondern auf einen sicher echten Hunderter. Einen solchen hat ihm aber A sicher noch nicht gebracht und ist ihm nach wie vor einen sicher echten schuldig; seine Schuld besteht also sicher noch.

Man kann also die Lehre jenes Moralisten nicht auf unseren Fall anwenden.

Aus dem Gesagten ergibt sich für Fabius, daß er seinen Verpflichtungen gegenüber den Stipendiengebern nicht ledig ist. Denn diese hatten ein sicheres Recht auf eine heilige Messe, und diejenigen, die er bisher gelesen hat, waren zweifelhafter Natur. Die heiligen Messen müßten darum, wenigstens streng genommen, noch einmal gelesen werden. Viele werden gegenstandslos geworden sein und die Zahl wird er wohl auch nicht mehr genau wissen. Soweit sie nun gegenstandslos geworden sind, müßte er die Intention zum allgemeinen Besten der betreffenden Stipendiengeber oder deren Angehörigen formulieren, und soweit er über die Zahl keine Sicherheit mehr erlangen kann, braucht er nur soviele nachzulesen, als er noch sicher konstatieren kann. Denn insoweit er die Zahl nur mutmaßlich angeben kann, ist auch die Verpflichtung nicht sicher und eine Verpflichtung, von der man nicht nachweisen kann, ob sie überhaupt einmal existiert hat, braucht man auch in materia justitiae nicht zu erfüllen. (S. Alph. de praec. 700.)

Wir glauben indes, daß Ballerini l. c. mit Recht lehrt, man dürfte in einem solchen Falle von Seiten des Stipendiengebers Condonation präsumieren. Es wäre jedoch gut, in Rom ausdrücklich um solche nachzusuchen.

3. Was nun die von Fabius gespendeten Absolutionen betrifft, so sind auch sie alle zweifelhaft; denn außer der Jurisdiktion ist zur Gültigkeit derselben der priesterliche Charakter nötig und diesen hat Fabius nur wahrscheinlich. Da indes Sünden, von denen schon einmal wenigstens wahrscheinlich gültig losgesprochen worden ist, nicht mehr gebeichtet werden müssen (Nold. 290), und außerdem die Gläubigen nur zu ihrem großen Aergernis über die zweifelhaft gültigen Absolutionen aufgeklärt werden könnten, so müßten sie in ihrem guten Glauben an die Gültigkeit der empfangenen Absolutionen belassen werden. Fabius könnte höchstens zur Ablegung einer Generalbeicht anhalten, vielleicht zu diesem Zwecke eine Mission abhalten lassen. Eine strenge Pflicht aber liegt nicht vor, wenigstens nicht aus diesem Grunde. Aus einem anderen Grunde bestände wohl die Liebespflicht, eine solche abhalten zu lassen: um nämlich den Schaden gut zu machen, den vielleicht manche Seelen infolge der ungültigen Absolutionen gelitten haben, und der in anderer Weise vor der nächsten allgemeinen Beichte kaum gut gemacht werden kann. Wenn dies aber ohne größere Schwierigkeiten nicht geschehen könnte, dann dürfte man auch diese Pflicht nicht urgieren.

4. Die letzte Oelung und das Viatikum sind aus dem gleichen Grunde nur zweifelhaft gültig; wenn darum ein Kranker, dem er sie gespendet hat, noch am Leben wäre, und es ohne Aergernis geschehen kann, so müßte er sie noch einmal spenden lassen, beziehungsweise nach seiner Weihe selber spenden.

5. Anders sind die Trauungen, die er vorgenommen hat, zu beurteilen. Sie sind alle gültig. Denn Fabius ist vom Bischof zum

Pfarrer bestellt worden und wird allgemein als solcher betrachtet; es liegt also wenigstens ein error communis cum titulo colorato vor, und in einem solchen Falle ist es sicher, daß die Kirche die Vollmachten suppliert. (Noldin de sacr. 354.) Man vergleiche hiezu Reiffenstuel in libr. III. Decret. tit. 43 quid de parocho non baptizato, wo es als einstimmige Lehre hingestellt wird, daß die reinen Jurisdiktionsakte eines solchen Pfarrers, der nicht einmal getauft ist, sicher gültig sind. Um so mehr gilt das von Fabius, der ja wenigstens sicher Diakon ist. Fabius selbst weiß allerdings um den Fehler seiner Weihe, nämlich um die Bedingung; allein er weiß nicht, daß dieselbe vielleicht irritierend ist, und zudem, wenn er es auch wüßte, gälte dasselbe. Vgl. Sanchez de matr. l. III. disp. 22. n. 56. u. 62. Und zwar sind auch jene Trauungen gültig, wo er nur durch Delegation die nötige Vollmacht besaß. Sanchez l. c. n. 61. u. s. Alphons l. 6. n. 572.

6. Gültig sind ebenso die Weihungen und Aufnahmen in Bruderschaften, sowohl diejenigen, die er von amtswegen, als die, welche er mit delegierter Vollmacht vornahm. Diese Vollmachten setzen ja den priesterlichen Charakter nicht voraus und die Kirche suppliert nicht bloß die streng jurisdiktionellen Vollmachten, sondern auch alle anderen. Cf. Lehmkuhl in Zeitschrift f. kath. Th. 1882, S. 677 n. 690. Ob die Segnung mit einem Ablaß verbunden ist, macht keinen Unterschied aus, weil auch dann der höhere Obere den Ablaß verleiht. Man hat zwar geltend gemacht, die Kirche suppliere nur in Notfällen und als solche könnten die eben erwähnten Funktionen nie bezeichnet werden. Allein die Kirche suppliert die nötige Vollmacht, auch wenn nur ein vernünftiger Grund vorliegt; Noldin l. c. 358; um so mehr also um eines großen Nutzens willen, und um einen solchen handelt es sich hier gewiß.

7. Erwähnen wir noch die Handlungen bezüglich der Benefizialgüter. Die zu den Verwaltungsarten nötige Vollmacht ist im Gegensatz zu dem bisher Erwähnten privater Natur. Indes aus Sanchez l. c. n. 39. scheint hervorzugehen, daß die Kirche auch solche suppliert. Bei der Nutznießung sodann war er bona fide, hat also schon deshalb keine Ersatzpflicht.

Stift Seckau. P. Pl. Blumm O. S. B.

Literatur.

A) Neue Werke.

1 **Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae,** quod in usum scholarum collegit Conradus Kirch S. J. Cum approbatione Rev. Archiep. Friburgensis et Superiorum Ordinis. Freiburg i. Br. und Wien. Herdersche Verlagshandlung. 8°. XXX u. 636 S. M. 8.— = *K* 9.60; gbd. in Leinwand M. 9.— = *K* 10.80.

Die Dogmatiker hatten seit 56 Jahren ihren „Denzinger", der es Lehrern und Schülern ermöglichte, beim Studium der kirchlichen Doktrin stets auf den Wortlaut der authentischen Lehrentscheidungen zurückzugehen. Man muß sich fast wundern, daß für das Studium der Kirchengeschichte nicht längst ein ähnlicher Behelf geschaffen wurde; denn das Bedürfnis, eine geeignete Auswahl kirchengeschichtlicher Quellen in verläßlicher Textausgabe in einer kleinen Sammlung zur Hand zu haben, ist in dieser Disziplin umso größer, als das Quellenmaterial immens angewachsen und vielen, vielleicht den meisten Theologiestudierenden unzugänglich ist. Aber eben die große Schwierigkeit, eine rechte Auswahl zu treffen bei einem Material, das Bibliotheken füllt, mochte einen „Denzinger der Kirchengeschichte" als Ding der Unmöglichkeit erscheinen lassen.

P. Kirch hat den Versuch dennoch gewagt, und zunächst für die Geschichte des christlichen Altertums ein Enchiridion fontium geboten. In sorgfältiger, sachkundiger Auswahl bringt es die wichtigsten Texte aus kirchlichen und profanen Schriftstellern, Konzilsbeschlüsse und -Dekrete, päpstliche Erlässe, kaiserliche Gesetze und Reskripte, Märtyrerakten, Inschriften, Papyri, die als Belegstellen für die Geschichte der Gründung und Ausbreitung der Kirche, der Entwicklung ihrer Lehre, Disziplin, Verfassung, Liturgie in den ersten sechs Jahrhunderten von den Kirchenhistorikern angezogen werden. Für eine Reihe strittiger Fragen: Ursache und Umfang der Neronianischen Verfolgung; Aufenthalt, Tod und Primat Petri in Rom; Geschichte der legio fulminatrix, der Bekehrung und Taufe Konstantins; Kirchenbuße des Theodosius; Liberius- und Honoriusfrage; Zusammentreffen Leo I. mit Attila, bietet das Enchiridion das vollständige Textmaterial.

In der äußeren Ausstattung, in der chronologischen Anordnung der Stücke, in der laufenden Marginal-Numerierung und der Anlage des Namens- und Sachregisters präsentiert sich das Enchiridion als würdiges Gegenstück zu Bannwart-Denzingers Enchiridion symbolorum et definitionum, das soviel Beifall gefunden hat.

Es mögen sich beim praktischen Gebrauch des Buches noch manche Wünsche einstellen nach Aufnahme dieses und jenes Quellentextes u. dgl.; aber darüber kann schon jetzt kein Zweifel sein, daß Kirch mit diesem Enchiridion dem theologischen Studium, zumal in den Seminarien, denen komplette theologische Bibliotheken oft mangeln, einen unschätzbaren Dienst erwiesen hat. Man wird wohl in kurzer Zeit sagen können, daß Kirchs Enchiridion neben dem von Denzinger-Bannwart zum eisernen Bestand des Bücherschatzes jedes Theologen gehört.

Linz. Dr. W. Grosam.

2) **Enchiridion Historiae ecclesiasticae universae** auctore P. Albers S. J. ad recognitam et auctam editionem Neerlandicam alteram in latinum sermonem versum. Tomus III., aetas tertia seu nova tempora annis 1517 — hodiernum diem. Neomagi in Hollandia sumptibus L. C. G. Malmberg. 1910. 8°. 382. pg. Zu beziehen durch Herder, Freiburg. Preis des kompletten Werkes 3 Bände: M. 11.20 = K 13.44; gbd. M. 16.40 = K 19.68.

Der trefflichen Eigenschaften dieses Lehrbuches gibt es, wie wir schon bei Besprechung des ersten und zweiten Bandes hervorgehoben haben (Jahrgang 1910, S. 616 ff., und Jahrgang 1911, S. 144 f.), nicht wenige. Sie zeichnen auch den Schlußband aus.

Die große Fülle des kirchengeschichtlichen Stoffes der Neuzeit teilt der Verfasser in zwei Perioden, deren Scheidegrenze das Jahr 1789 bildet. Auch dem dritten Bande sind wertvolle Tabellae Chronologicae, sowie ein Index mit genauer Uebersichtsangabe der wichtigsten Ereignisse beigegeben.

Einige Bemerkungen für eine Neuauflage mögen uns gestattet sein!

Die Geschichte des Protestantismus in Zisleithanien erwähnt der Verfasser mit keinem Worte und von der neuesten Kirchengeschichte Oesterreichs ist die in das kirchliche Leben so tief einschneidende Gesetzgebung von 1867, 1868 und 1874, sowie die denkwürdige Allokution Pius IX. vom 22. Juni 1868 gänzlich übergangen worden.

Die Protestationsbulle Innocenz X.: Zelo domus Dei ist nicht vom 26. Oktober 1648, sondern vom 20. November datiert. Siehe Bullarium Romanum, editio Taurinensis, tom. XV. pg. 606.

Bei Aufzählung der päpstlichen Erlässe gegen die Freimaurer (pg. 238), hätte noch die Bulle Pius VIII.: „Traditi" vom 29. Mai 1829 eine Erwähnung verdient.

Pg. 217 heißt es von der Josefinischen Klosteraufhebung: monasteria in Moravia 42, in Austria 700 interierunt. Das Moravia dürfte auf einem Versehen beruhen. Vielleicht wollte der Verfasser die Zahl der in Hungaria aufgehobenen Klöster angeben.

Daß Leo XIII. (pg. 317) das Vatikanische Konzil für geschlossen erklärte, ist dem Referenten neu.

Was die Angabe der Literatur anbelangt, erlauben wir uns den Wunsch auszusprechen, es möchte manchmal eine kurze Bemerkung über die Richtung angegeben werden, welche die zitierten Werke verfolgen. Denn es macht einen eigentümlichen Eindruck, wenn z. B. bei Angabe der Literatur über die Freimaurerei (pg. 237) neben dem Freimaurer Findel unmittelbar der Kardinal Dechamps genannt wird. So würde auch das von Franz Kraus so gehässig geschriebene Werk: Cavour. Die Erhebung Italiens im XIX. Jahrhundert (pg. 266), eine entsprechende Bemerkung verdienen. Es dürfte manchmal das eine oder andere Schlagwort genügen, ohne daß deshalb ein übermäßiges Anwachsen des Buches zu befürchten wäre.

Die Statistik in Betreff der Redemptoristenkongregation möge auf Grund des letzten (1908 erschienenen) Catalogus dahin abgeändert werden, daß gegenwärtig die Kongregation 3834 Mitglieder in 17 Provinzen zählt.

An Druckfehlern sind uns aufgefallen:

Pg. 144 not. 2.: Tannoza statt Tannoza; pg. 121 not. 1.: **13.** Februar statt **24.**; pg. 217 not. 1.: **R**ittmair statt **H**ittmair; pg. 238, dritte Zeile von unten: 183**5** statt 183**2**; pg. 269 steht 18**84** statt 18**64** (der Syllabus Pius IX.).

Von Interesse ist die Ansicht, die P. Albers von den beiden Napoleonischen Ehen festhält (pg. 256). Die Zivilehe mit Josefine sei pro foro interno ungültig, pro foro externo gültig, die Ehe mit Maria Luise von Oesterreich pro foro externo ungültig gewesen.

Von Bedeutung scheint uns der Nachweis zu sein, daß das bekannte Aufhebungsbreve: Dominus ac Redemptor nicht, wie bisher allgemein angenommen wurde, vom 21. Juli 1773 datiert ist, sondern aus der Zeit zwischen dem 8. und 17. Juni (pg. 233 not. 1.)

Da der Verfasser im wahrhaft kirchlichen Geiste schreibt, die wissenschaftliche Kritik voll und ganz zu ihrem Rechte kommt, der Stoff klar und übersichtlich disponiert ist und der Stil des Lehrbuches sich leicht liest, so dürfte sich das nunmehr abgeschlossene Werk recht bald die Sympathie der Professoren wie der Schüler erobern, namentlich in Kollegien, wo die Vortragsprache die lateinische ist. Wir wünschen dem Enchiridion eine weite Verbreitung!

Mautern. Dr. Jos. Höller C. Ss. R.

3) **Im Bannkreis Babels.** Panbabylonistische Konstruktionen und religionsgeschichtliche Tatsachen. Von F. X. Kugler S. J. Münster i. W. 1910. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. gr. 8°. XX u. 165 S. Mit 7 Abbildungen. M 4. — = *K* 4.80; geb. M. 5.25 = *K* 6.30.

Vorliegendes Werk wendet sich gegen den „Panbabylonismus", d. h. jenes System, dessen Vertreter wie H. Winckler, A. Jeremias annehmen, daß alles irdische Sein, Werden und Vergehen vom Himmel abzulesen sei, daß also kurz:

Himmelsbild = Weltbild, Makrokosmus = Mikrokosmus sei und daß auf diese Weise die babylonische Himmels- und Götterlehre uns das Verständnis der Mythologien und Sagen aller Völker, die ein geschlossenes und tiefer durchdachtes Weltsystem zeigen, erschließe. An der Hand eines reichen Materials zeigt Kugler, der durch seine assyriologischen und astronomischen Kenntnisse auf diesem Gebiete wie kaum ein zweiter Autor kompetent ist, daß dieses System den Tatsachen nicht entspreche, daß die Babylonier nicht im entferntesten daran gedacht haben, zwischen Himmel und Erde eine lokale Harmonie anzunehmen. Damit will aber Kugler den mächtigen Einfluß, den die babylonische Kultur auf die antike Welt ausgeübt hat, keineswegs in Abrede stellen. Ja, der Einfluß der babylonischen Astronomie z. B. erstreckte sich, wie der Verfasser an einem eklatanten Beispiel zeigt, bis nach China hinüber.

Kugler übt an den Schriften der Vertreter des „Panbabylonismus" eine vernichtende Kritik, indem er ihnen nicht bloß astronomische und mythologische Unrichtigkeiten, beziehungsweise Ungenauigkeiten, sondern auch methodische Mängel nachweist. So zeigt er z. B. die Haltlosigkeit der Ansicht, daß die Babylonier nicht bloß die vier Monde des Jupiter, sondern auch die Phasen der Venus erkannt haben. Nach Winckler wäre Nergal (statt Ninib!) Gott des Planeten Saturn, während er in Wirklichkeit der Gott des Mars ist. Ein grober methodischer Fehler aber ist es, wenn Winckler oft ein paar Zeilen aus dem Zusammenhang reißt, um dann seine vorgefaßte Meinung hineinzulegen. In einem Anhang wendet sich der Verfasser gegen Jensens Gilgameschmanie und zeigt an einem Beispiele mit Ludwig IX., wie leicht sich die gesuchten „religionsgeschichtlichen" Parallelen herstellen lassen, um auch Ludwig IX. zu einem babylonischen Sonnenheros zu machen.

Für den Alttestamentler haben besonderes Interesse die Abschnitte: Das babylonische Neujahrsfest und das Purimfest der Juden (S. 24—35); der Marduk-Tiamat- und der David-Goliath-Kampf (S. 35—45). — S. X u. XI ist statt „Orientalische Literaturzeitung" zu lesen „Orientalistische L.". Dem Verfasser gebührt der Dank der wahren Wissenschaft, an der Hand vieler Beispiele gezeigt zu haben, daß phantastische, willkürliche Aufstellungen noch lange nicht Wissenschaft seien.

Wien. Univ.-Prof. Dr. J. Döller.

4) **Das Buch Exodus,** übersetzt und erklärt von Dr. Johann Weiß, o. ö. Professor des alttestamentlichen Bibelstudiums an der k. k. Universität Graz. Graz. 1911. Styria. 8°. LXXI u. 363 S. *K* 6.—.

Die Zahl der Kommentare, welche das Buch Exodus zum Gegenstand haben, ist nicht groß, wodurch allein schon der vorliegende Kommentar gerechtfertigt ist. Ein Vorzug des Kommentars besteht zuerst darin, daß der Verfasser, wie er in der Vorrede sagt, nicht nur den Exegeten bei der eigentlichen Schriftauslegung, sondern auch den Schüler bei der Uebersetzung unterstützen will. Dies geschieht durch treffende Hinweise auf die hebräische Grammatik von Gesenius-Kautzsch, wodurch die auftauchenden sprachlichen Schwierigkeiten und Eigentümlichkeiten erklärt werden.

Ein seltener und noch nützlicherer Vorzug dieses Kommentars besteht darin, daß er nicht nur bei der bloßen Exegese stehen bleibt, sondern auch die Tatsachen und Aussprüche der Heiligen Schrift aszetisch verwertet, indem an passenden Stellen „Sittlich-religiöse Erwägungen" eingeschaltet sind. Daß dies mit gutem Rechte geschieht, zeigt ja schon der heilige Paulus, wenn er sagt: „Alles, was geschrieben ist, ist zu unserer Belehrung geschrieben."

Man kann den vorliegenden Kommentar durch drei Worte kennzeichnen: Sobrius, justus, pius. Der Kommentar ist im guten Sinne nüchtern, indem er regelmäßig fortschreitend die nötigen Erklärungen gibt, dabei aber doch das Maß des Nötigen nicht überschreitet und den Leser nicht überladet oder ermüdet. Gerecht ist der Kommentar in der Verwertung und Beurteilung der exegetischen Arbeiten anderer und der neuesten Ergebnisse der Bibelforschung, aber auch

gerecht in der Berücksichtigung der neuesten Erlässe und Entscheidungen der Kirche über die Heilige Schrift, im besonderen über den Pentateuch, wofür die Vorrede ein Beweis ist, wo die einzelnen Hypothesen über den Ursprung des Pentateuchs in echt kirchlichem Sinne beurteilt werden.

Endlich fromm verdient der Kommentar genannt zu werden, weil er durch die beigefügten sittlich religiösen Erwägungen den geistigen Nutzen des Lesers fördert. Die Prediger und überhaupt alle Priester werden deshalb diesen Kommentar mit großem Vorteil benützen können. Besonders schön sind die Gedanken, die auf Seite 116 (Parallele zwischen Moses und Christus), S. 141 (das Manna und die Kommunion) und S. 153 (Die Gesetzgebung auf Sinai) gebracht werden.

Graz. Dr. Edmund Heger C. M.

5. **Der kirchliche Zivilprozeß.** Nach geltendem Rechte praktisch dargestellt von Dr. Franz Heiner, Auditor der Röm. Rota, päpstlicher Hausprälat u. Apost. Protonotar. Köln. Verlag J. P. Bachem. kl. 8°. 144 S. M. 2.20 = *K* 2.64.

Heiner will einem praktischen Zwecke dienen, indem er obiges Buch herausgegeben hat. Es soll ihm bald der kirchliche Strafprozeß, dann der Eheprozeß folgen und schließlich ein Heftchen über die kirchlichen Strafen beigegeben werden. Wer mit diesen Dingen zu tun hat, wird die Herausgabe dieser Schriften dankbar begrüßen. In der Stellung, welche Prälat Heiner an der Römischen Kurie einnimmt, ist er in die Möglichkeit versetzt, das Richtige und besonders Praktische des betreffenden Gerichtsverfahrens zu treffen. Wenn man weiß, daß gerade auf diesem Gebiete vieles sich in statu fieri befindet, und der Verfasser dabei beteiligt ist, kann man mit Beruhigung diese Publikation in die Hand nehmen. Sie sei also bestens empfohlen.

Linz. M. Hiptmair.

6. **Die Maßregeln Pius X. gegen den Modernismus** nach der Encyclica Pascendi vom 8. September 1907 in der Verbindung mit dem Motu proprio vom 1. September 1910 verteidigt und erläutert. Von Dr. Franz Heiner. Paderborn. 1910. Bonifatiusdruckerei. 8°. VII u. 100 S. M. 1.50 = *K* 1.80.

Wenn ein Mann, wie Verfasser, der die Absichten Roms, aber auch die Verhältnisse Deutschlands, Oesterreichs usw. wohl kennt, die Maßregeln des obersten Hirten gegen die unheilvollen Lehren des Modernismus ausführlich darlegt, erklärt und begründet, so wird sicherlich jeder Katholik eine solche Schrift dankbar begrüßen. Sie dient ja zur eigenen Aufklärung und Beruhigung, bietet Hilfsmittel zum Schutze und zur Verteidigung des heiligen Glaubens, erweckt und stärkt dankbare Liebe und Verehrung für den Stellvertreter Christi.

Wie haben sich selbst Geistliche durch unberufene Zionswächter in Aufregung bringen lassen, z. B. durch das Verbot des Zeitungslesens der Theologen! Wenn sie nun lesen, was der Verfasser Seite 55 ff. schreibt, so werden sie dem Heiligen Vater aus Ueberzeugung vollauf beistimmen, werden aber auch dem Verfasser zustimmen, wenn er zum Schlusse sagt: „Anders stehen in dieser Beziehung die Verhältnisse in Deutschland und Oesterreich.“ Und man kann ruhig erwarten, daß unsere Bischöfe, die berufenen Durchführer der päpstlichen Weisungen in ihren Diözesen, diese anderen Verhältnisse berücksichtigen werden.

Betreffs des Eides, der gegen den Modernismus als Häresie gerichtet ist, sagt der Verfasser (S. 99): „Es ist deshalb auch nicht einzusehen, warum hier eine Ausnahme für eine bestimmte Klasse von Professoren stattfinden soll.“ Die Erklärung, die Verfasser gibt, läßt diese Schlußfolgerung vollauf berechtigt erscheinen.

So viele interessante, aktuelle, praktische Sachen kommen in dem Buche zur Besprechung, daß man ernstlich wünschen muß, es mögen Geistliche und

gebildete Laien das Buch und dessen Inhalt sich zu eigen machen. Ein Realindex sollte einer folgenden Auflage beigegeben werden; er würde den Reichtum des Inhaltes anzeigen und die Benützung des Buches erleichtern.

St. Florian. Prof. Asenstorfer.

7) **Elementa Theologiae Fundamentalis** iuxta Pontificiam Praescriptionem Studiorum Reformandorum. F. Clemens Carmignani ab Orentano O. F. M. Florentiae. Libreria Editrice Fiorentina 1911. gr. 8°. XXXII u. 353 S. brosch. L. 4.50 = *K* 4.50.

Das Buch, welches dem Kardinal Maffi von Pisa gewidmet ist, verdankt, wie aus dem Titel hervorgeht und auch in der Einleitung bemerkt wird, seine Entstehung der durch Pius X. für die italienischen Seminarien vorgeschriebenen Studienordnung.

In einer ziemlich weitläufigen Einleitung gibt der Verfasser eine recht gute Abhandlung über den Begriff der Theologie und ihre Geschichte. Die Fundamentaltheologie wird dann in drei Abschnitten behandelt. Der erste Abschnitt bietet eine ausführliche Abhandlung über die Religion im allgemeinen, der zweite beweist die Wahrheit der christlichen Religion besonders gegenüber dem Islam und Buddhismus, der dritte bringt die demonstratio catholica.

Im ganzen Werke, besonders in der Einleitung, bekämpft der Verfasser den Modernismus, der ja in Italien selbst in die Seminarien sich eingeschlichen hat. Die einschlägige Literatur kennt der Verfasser ziemlich gut. Es werden auch Fonck, Pesch, Schanz, Harnack zitiert. Weitaus die meisten Zitate sind italienisch.

Den Gebrauch des Buches erleichtert eine sehr ausführliche Inhaltsangabe, sehr übersichtliche Anordnung des Stoffes und leicht verständliches Latein, Eigenschaften, die das Werk sehr geeignet zu einem Lehrbuch der Fundamentaltheologie machen. Es kann aber auch zum Selbststudium bestens empfohlen werden.

St. Florian. Dr. Stephan Feichtner.

8) **Religiosi juris capita selecta** adumbravit Raphael Molitor O. S. B. Abbas S. Joseph in Guestfalia. Ratisbonae 1909. Pustet. gr. 8°. VIII u. 560 S. M. 6. – = *K* 7.20; gbd. M. 8.— = *K* 9.60.

Wie der hochwürdigste Verfasser, Abt Rafael Molitor von St. Josef bei Billerbeck in Westfalen, im Vorwort eigens betont und schon der Titel des Buches anzeigt, soll dasselbe nicht etwa das gesamte Regularenrecht darstellen, sondern nur jene Fragen desselben behandeln, welche von den jüngeren Kanonisten meist nur kurz berührt oder ganz übergangen werden.

In sieben Kapiteln werden folgende Materien abgehandelt: I. De professione religiosa. II. De variis, quae exstant, professionis religiosae generibus. III. De statu religioso. IV. De verborum significatione. V. Qualis sit religionum potestas regiminis. VI. De variis religiosorum familiis. VII. De Abbatia regulari.

Es ist ganz erstaunlich, welche Fülle interessantesten Materials der ungemein belesene Verfasser in diesem Werke zusammengetragen und verarbeitet hat; nimmt doch das Verzeichnis der benützten päpstlichen Konstitutionen und Bücher allein nahezu zwanzig Seiten ein.

Jeder, der sich für das Regularenrecht interessiert oder von Amts wegen sich mit demselben befassen muß, sollte sich das in elegantem Latein, gründlich und klar geschriebene Werk anschaffen und fleißig studieren.

Wenn wir einen Wunsch äußern dürfen, so wäre es der: Der hochwürdigste Verfasser möge recht bald in einem weiteren Bande andere noch dunkle Kapitel des Regularenrechtes behandeln und aufhellen.

St. Florian. Dr. Gottfr. Schneidergruber.

9. **Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert.** Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte. Von St. Beissel S. J. Mit 228 Abbildungen. Freiburg. 1910. Herder. gr. 8°. X u. 518 S. M. 12. — = *K* 14.40; gbd. M. 14.50 = *K* 17.40.

In rascher Folge auf die im Jahre 1909 erschienene Geschichte der Marienverehrung in Deutschland während des Mittelalters, worüber die „Linzer theol.-prakt. Quartalschrift" im gleichen Jahre (S. 830–832) berichtete, erschien nun als Fortsetzung oder vielmehr als ein selbständiges Werk der vorliegende Band und läßt noch auf einen baldigen Schlußband hoffen, den der unermüdliche Verfasser in folgenden Worten (S. 4) ankündigt: „Die zweite Hälfte dieses Werkes wird noch einiges nachholen, was sich zwar auf das 16. und 17. Jahrhundert bezieht, jedoch besser im Anschluß an spätere Aeußerungen der Marienverehrung im Zusammenhang behandelt wird, besonders die Wallfahrten und Vereine. Dann soll es die Verehrung der Gottesmutter im 18. und 19. Jahrhundert schildern." Ueber das Verhältnis des vorliegenden zum vorhergehenden Werke äußert sich der Verfasser (S. 3), daß es den Gesichtskreis über die ganze katholische Kirche erweitere, während das frühere sich auf Deutschland beschränke. Der Grund dieses Hinausgehens über die Grenzen des ehemaligen deutschen Reiches liege vor allem in der Tatsache, daß seit dem 16. Jahrhundert die Verbindung der einzelnen christlichen Länder eine engere geworden ist, darum auch die Art der Verehrung der Gottesmutter in mancher Hinsicht sich internationaler gestaltete ... Wie im früheren Werke, sind aber auch hier mehr als gewöhnlich die Werke der Malerei und Bildhauerei hervorgehoben, weil sie eine wichtige Quelle der Erkenntnis über die Art der Marienverehrung sind. Die christliche Kunst ist geboren an den Stufen der Altäre. Sie ist gleichsam die Phantasie des christlichen Volkes; was das Volk denkt, liebt und begehrt, zeigt sich in den Werken seiner Kunst. In der Anlage dieses Werkes ist auch immer auf Sinn und Zweck der Darstellung Gewicht gelegt, was um so nötiger ist, weil heute gar viele kaum einen Unterschied machen zwischen religiösen und profanen Kunstwerken. Hier werden sie aus den Zeugnissen jener erklärt, durch die und für die sie hergestellt wurden und für deren Marienverehrung sie also Zeugnis ablegen sollen.

Diese leitenden Ideen vorausgeschickt, wird jedermann abschätzen können, welch reichen Schatz von Kenntnissen nicht nur für Religions- und Kunstgeschichte, sondern auch für die Apologie unseres katholischen Glaubens dieses Werk enthält; besonders zeigt dieser Band, wie der altchristliche und mittelalterliche Kern der Marienverehrung im 17. und 18. Jahrhundert verblieb und nur in manchen Einzelheiten der Zeit entsprechend neue Gestalt annahm und in entsprechende Formen nicht ohne Einreden der Glaubensneuerer gleichsam umgegossen wurde. Die folgenden Abschnitte geben dafür die einzelnen Proben: Im ersten Kapitel wird die fortschreitende Ausbildung und Erweiterung des Ave in seinem letzten Teile dargelegt, im zweiten Kapitel die Einführung und Verbreitung des Angelus-Läutens. Das dritte, vierte und fünfte Kapitel beschäftigt sich mit der Einführung und Verbreitung verschiedener Rosenkränze, wozu (wie zum Ave) schon das vorhergehende Werk zu vergleichen ist. Die Brigitten- und Schmerzensrosenkränze, die zu den Lebensjahren und Gliedern Christi und Mariä, zu den Engeln und Heiligen, die der verschiedenen Orden, die Ausbildung mit den Geheim-

nissen durch Alanus und Dominikus Pruthenus, die Einführung der drei Ave vor demselben und die Einfügung des Gloria, die Rosenkranz-Büchlein, -Bilder und -Bruderschaften finden mannigfache Besprechung. Im sechsten Kapitel wird die allmählich anwachsende Bekämpfung der Marienverehrung durch die Protestanten in mehrfachen Zitaten dargelegt, aber auch das Entgegentreten der Katholiken und die Richtigstellung falscher Auffassungen. Das siebte und achte Kapitel bespricht die Darstellungen Mariä durch deutsche und italienische Maler im 16. und 17. Jahrhundert, das neunte Kapitel die plastischen Darstellungen. Der Autor sucht so viel als möglich zwischen den so sehr entgegengesetzten Urteilen der Kritiker über den Naturalismus der Künstler zu vermitteln und das Richtige und Erbauliche zu treffen (vgl. S. 130 ff.), gibt aber auch zu, daß z. B. viele (kleinere) von Raffael gemalte Marienbilder keine Andachtsbilder sind, sondern Spiegelbilder des natürlichen Familienglückes aus jener Zeit in Italien (S. 139). Sie wurden von den Malern zu Florenz aufgefaßt als Porträts einer Mutter mit ihrem Kinde, die sich ungezwungen gehen lassen und nicht daran denken, sich verehren zu lassen (S. 140). Die Engel verlieren immer mehr ihre hohe Würde und Bedeutung und sinken herab zu unbekleideten Putten. Auch die Königin der Engel wird vom Himmel herabgezogen auf diese Erde . . . (S. 128). Wurden ja dafür als Modelle öfters Frauen benützt, die sich nicht einmal eines guten Rufes erfreuten. Auch das ganz unbekleidete Christkind in allen möglichen Stellungen und der unbiblisch dazu herbeigezogene Johannesknabe läßt sich nicht ohne weiteres entschuldigen. Vom 10. bis 15. Kapitel wird die Darstellung des Lebens Mariä in Geschichte und Kunst gegeben. Die Entwicklung des Festes der Unbefleckten und die Formen ihrer Bildnisse sind besonders interessant durch die vielen Daten, welche der Verfasser bringt. Zu S. 227, worin Mariä Empfängnis als Titel einer Kirche zuerst in Frankreich (Passais, Diözese Sées) im Jahre 1475 erscheint, hätten wir gern zwei Daten aus unserer Nähe noch gewünscht, die dem Verfasser unbekannt geblieben sind. Darüber berichtet das „Marianische Oberösterreich" S. 203 und auch S. 76; desgleichen die „Linzer theol.-prakt. Quartalschrift" Jahrg. 1897, S. 835—841: „Der Glaube an die Unbefleckte Empfängnis Mariä in der Vergangenheit Ungarns." In letzterem Lande erscheint schon im Jahre 1202 die Kirche zu Sáros-Patak als der Unbefleckten Empfängnis Mariä geweiht, in ersterem die Kirche von Dorf der „vom Anfang ihrer Empfängnis immer und ewiglich Gott geheiligten" im Jahre 1481 zu Ehren geweiht. Vgl. auch „Linzer theol.-prakt. Quartalschrift" 1903 „Blüten und Früchte des Immakulata-Kultus". Die Darstellungen der Schmerzhaften in den verschiedenen Szenen der Abnahme, Beweinung und Grablegung des heiligen Fronleichnams nehmen viel Raum ein, wenig dagegen die Brustbilder der Dolorosa allein. Mit Recht werden in der Darstellung der Himmelfahrt Mariä die Knäuel der Engel getadelt (bei Correggio und schon Tizian als ein wahres „Froschschenkelragout"), wie man auch in Michelangelos jüngstem Gericht mit A. Stolz eher „eine Fleischbank" und besonders im Richter eher einen muskulösen „heidnischen Jupiter" erkennen könnte. Auf Befehl Paul IV. und folgender Päpste wurden freilich die anstößigsten Dinge in der Sixtina übermalt, aber Rubens trieb den Kult des Nackten in seinen Gerichtsbildern noch weiter, selbst zu verführerischen Gestalten. Das 16. Kapitel bespricht die symbolischen Marienbilder, worunter sich am meisten die Vermählung der heiligen Katharina mit dem Jesuskinde der Beliebtheit erfreute. Der Autor sucht öfters hiebei wie anderorts zwischen Andacht und Verweltlichung zu vermitteln, doch gesteht er auch (S. 399), daß vor solchen Bildern sich die Geister scheiden . . . Sehr mannigfaltig sind die Schutzmantelbilder der Orden und besonders der Rosenkranzbruderschaft, desgleichen die Votivbilder bei Abwendung von Pest. Das 17. Kap. verbreitet sich eingehend über das heilige Haus von Loreto, dessen Echtheit der Autor annimmt, obwohl er auch alle neueren Einwürfe erörtert. Auch zahlreiche Loretokirchen und -Kapellen anderer Länder finden ihre Aufzählung. Im 18. Kap. werden die verschiedenen alten Marien-Litaneien, besonders die lauretanische, in Bezug auf Inhalt und Ent-

stehung eingehend besprochen, sowie im 19. (Schluß-)Kapitel die in den früheren Jahrhunderten beliebten Salve-Andachten. Zu S. 487 wäre es von großem Interesse gewesen, das „Asma poëticum Litaniarum Lauretanarum“ näher zu beschreiben, welches die Linzer Marianischen Studenten-Sodalen im Jahre 1634 dem Abte von Wilhering gewidmet hatten und das zu jeder Invokation einen feinen Kupferstich sowie eine poetische Umschreibung in 1—2 Strophen, ein Orakulum eines Kirchenvaters in Prosa u. s. f. enthält. Das kostbare Büchlein (zu 126 Blättern und 57 Kupfern durch den genannten hohen Gönner in Druck gegeben) findet sich noch in einem Exemplar im Archiv des Stiftes Wilhering, in der Bibliotheca publica in Linz, in der Diözesanbibliothek und in der Kollegiumsbibliothek von Freinberg. Vgl. mehreres in den „Mitteilungen über das Wirken der Jesuiten und Marianischen Kongregationen in Linz“ S. 58 und 59.)

Linz-Freinberg. P. Georg Kolb S. J.

10. **Die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten.** Ein Beitrag zur Kultur- und Kunstgeschichte des 16., 17. u. 18. Jahrhunderts von Josef Braun S. J. Zweiter (Schluß-)Teil: Die Kirchen der oberdeutschen und der oberrheinischen Ordensprovinz. Mit 18 Tafeln und 31 Abbildungen im Text. (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach“ 103. 104.) Freiburg i. B. 1910. Herdersche Verlagshandlung. Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien u. St. Louis, Mo. gr. 8°. XII u. 390 S. M. 7.60 = *K* 9.12.

Von diesem zweiten und Schluß-Teil läßt sich dasselbe sagen, wie vom ersten. Mit jeder hieher gehörigen Kirche wird sorgfältigst zu Werke gegangen; es wird möglichst genau ihre Baugeschichte erhoben, oft aus noch unbenützten Quellen; nicht selten haben sich noch Pläne erhalten, auch nicht ausgeführte, beide Arten werden besprochen, insbesondere auch solche von zwar erbauten, jedoch längst abgetragenen Jesuiten-Kirchen. Mitunter konnten auch die Baukosten noch mitgeteilt werden, was heute großes Interesse bietet. Oefters werden bisher in Beschreibungen fortgeschleppte Irrtümer berichtigt, sei es betreffs der baulichen Abänderungen und späteren Zutaten oder betreffs der Meister des Baues und der inneren Ausstattung. Als Autodidakten im Baufache begegnen uns wiederholt Ordensbrüder, welche in der Welt nur Schreiner waren, jedoch im Orden sich zu Baumeistern fortbildeten; um so öfter schufen sie die Altäre, Kanzeln und alles Gestühl ihrer Kirchen; andere Ordensmitglieder taten sich in der Malerei hervor. Immer aber wird die alte Fabel von einem eigenen Jesuiten-Baustil widerlegt. Ordens- und Laien-Baumeister waren Kinder ihrer Zeit und ihrer Umgebung und schwammen im herrschenden Strome; „höchstens von einem Typus in Bezug auf die Raumdispositionen und gewisse praktische bauliche Anlagen“ kann nach dem Verfasser die Rede sein. „Was man anstrebte, waren praktisch eingerichtete, das Volk zur Andacht anregende und ihres hohen Zweckes würdig ausgestattete Volkskirchen.“ (S. 363.) Es gibt ja Jesuitenkirchen im gotischen, barocken und Rokoko-Stil.

Sehr dankenswert ist gerade heute, wo mehr und mehr wieder Marianische Kongregationen entstehen, der „Anhang“ (S. 364—382.): „Die Kongregationssäle in der ehemaligen oberdeutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu.“ Laut „Vorbemerkung“ wurden daselbst die Kongregationen 1576 durch den ehrwürdigen P. Jakob Rem eingeführt. „Anfangs nur für die Schüler der Jesuiten bestimmt, wurden sie allmählich auch auf andere Berufsstände ausgedehnt, und so entstanden neben den Akademiker- und Gymnasiasten-Kongregationen nach und nach auch Sodalitäten für die Bürger, für junge Handwerker, zuletzt selbst für Frauen und Jungfrauen, ja hie und da für Soldaten.“ Diese Säle wurden meist prächtig eingerichtet, jedenfalls mit Altar, Kanzel und Bildern ausgestattet. Wer nach Altötting kommt, besucht jedenfalls auch den freundlichen Kongregationssaal hart neben der ehemaligen Jesuitenkirche, und wer nach München reist, besichtigt gewiß auch die geräumige Bürgersaalkirche und erlangt so eine Vorstellung von

den einstigen Kongregationssälen. Die vorgenannten werden nebst anderen im „Anhang" eingehend beschrieben und die nachmaligen Aenderungen gleichfalls mitgeteilt. „Vor allem aber liefern die Kongregationssäle ein reiches Material für das Studium des Rokoko, in dessen verschiedenen Phasen, vom zierlichen Frührokoko an bis zum ausgebildeten Muschelschnörkelrokoko, Stuckarbeiten wie Mobiliarstücke." Aus allen Beschreibungen kann der Kunstjünger die einzelnen Stilphasen gut unterscheiden lernen. Auch dieses Buch ist wieder hochinteressant, gründlich bearbeitet und angenehm zu lesen. Möge ein künftiges auch unsere ehemaligen Jesuitenkirchen so behandeln! — Die letzten acht Seiten bieten ein „Personen- und Sachregister".

Steinerkirchen a. d. Tr. P. Joh. Geistberger, Pfarrvikar.

11) **Katholische Sittenlehre.** I. Allgemeiner Teil. Nach den bewährtesten Gottesgelehrten für den Schulgebrauch der Theologiestudierenden zusammengestellt von P. Thomas Villanova Gerster, Kapuziner, Lektor der Moraltheologie. Brixen. 1910. Tyrolia. IX u. 165 S. *K* 3. —.

Obschon das vorliegende Moralbändchen wiederholt an Schindler und Noldin sich anlehnt, eignet ihm dennoch ein Moment, durch das es von anderen moraltheologischen Lehrbüchern absticht: die fortlaufenden Hinweise auf den doctor seraphicus geben demselben das Stigma der Franziskus-Schule. Anfänger werden an dem bleichen Gerippe der unausgesetzt aufeinander folgenden Prinzipien weniger Vergnügen finden. Hingegen wird die Schrift als Repetitionsbüchlein gute Dienste leisten. Sie gliedert sich in fünf Abschnitte, denen eine kurze Einleitung vorausgeht: 1. Das Subjekt der Sittlichkeit; 2. die objektive Norm der Moralität; 3. die subjektive Norm der Sittlichkeit; 4. die Uebereinstimmung des Handelns mit dem Gesetze und Gewissen; 5. die Störung der sittlichen Ordnung. Der Verfasser vermeidet, sich offen zum einfachen Probabilismus zu bekennen.

Wenn das involuntarium als ein Tun definiert wird, wobei sich der Wille nicht betätigt, weil die Erkenntnis fehlt (S. 17), so lassen sich darunter nicht jene Akte subsumieren, die durch absoluten äußeren Zwang hervorgerufen werden (S. 18). Das S. 20, Z. 5, gebrauchte Beispiel ist in einer Neuauflage durch ein anderes zu ersetzen. Allzu flüchtig wird die Leidenschaft abgetan (S. 24). S. 38 vermißt man die lateinische Bezeichnung des päpstlichen Amtsblattes, durch das nun die kirchlichen Gesetze promulgiert werden. S. 47 behauptet der Autor schlechthin, daß das natürliche Sittengesetz indispensabel ist; bald darauf aber sagt er, daß von manchen Verboten desselben Gott zur Erreichung eines höheren Zweckes dispensierte. Unter den Ursachen der Skrupulosität (S. 94 f.) wären auch die Zwangsvorstellungen zu nennen gewesen, die zu Zwangsbefürchtungen und Zwangsantrieben führen. Wenn eine Ansicht im Widerspruch mit der Vernunft, mit dem göttlichen Gesetz oder mit der Lehre der Kirche steht, so ist sie nicht improbabel (S. 104), sondern falsch. Infolge der Angriffe der Jansenisten schlossen sich viele dem Probabiliorismus an, nicht dem Probabilismus: S. 109). Innozenz XI. hat kein Dekret gegen den Probabilismus erlassen. Was vom Verfasser Dekret genannt wird (S. 109), war in Wirklichkeit das Protokoll einer Sitzung der Kongregation des heiligen Offiziums. Vgl. A. Koch, Lehrbuch der Moraltheologie[3], Freiburg 1910, S. 104. Die Erörterung des Wesens der schweren und läßlichen Sünde (S. 145 f.) scheint uns minder gut gelungen. Sehr lichtvoll verbreitet sich über dasselbe Schindler, Lehrbuch der Moraltheologie, 1. Bd., S. 242 f. Wien 1907. S. 150, Anm. 6, sollte es heißen: Daher gilt auch hier der Spruch: Omnes vulnerant, ultima necat. „Ein Priester, der im Zustand der Todsünde nacheinander mehrere Beichten hört und die Absolution erteilt, begeht nur eine Sünde, weil er es in einer Amtshandlung tut" (S. 154). Nein, er setzt eine Reihe von Amtshandlungen, wie der weltliche Richter, der

z. B. zehn nacheinander verurteilt. Unglücklich stilisiert sind die Sätze: „Gewöhnlich hat eine tiefere (!) geistige Entwicklung auch eine geringere Entfaltung des sittlichen Bewußtseins und darum eine geringere Moralität zur Folge" S. 15. „Das Gesetz entspringt dem rechtmäßigen . . . Obern" S. 36.

Die Literaturangaben sind manchmal mangelhaft; z. B. vermißt man Lay, Die kirchliche Lehre von den evangelischen Räten, Paderborn 1907. Reichmann, Der Zweck heiligt die Mittel, Freiburg 1903. Aug. Huber, Die Hemmnisse der Willensfreiheit², Münster 1908. K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie, München 1866. Bei Behandlung der Frage nach dem letzten Grund aller wahren Pflicht S. 40 hätte vor allem auf Schindler verwiesen werden sollen, der diesen Gegenstand klar und erschöpfend zur Darstellung bringt (I. Bd., S. 137 f. Nicht nach der neuesten Auflage sind zitiert: Denzinger, Enchiridion Symbolorum und Müller, Theologia moralis.

Linz. Dr. K. Fruhstorfer.

12 **Theologia dogmatica orthodoxa** ecclesiae graeco-russicae ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa de Aurelio Palmieri O. S. A. Tom. I. Prolegomena. Florentiae: Libreria editrice fiorentina 1911. gr. 8°. XXVI et 806 pag. 20 Lire = *K* 20.- .

Ein Wert, das immer zu den bedeutendsten des 20. Jahrhunderts und zu den wichtigsten der gesamten theologischen Literatur zählen wird, nimmt hier seinen verheißungsvollen Anfang. Ein gelehrter Augustiner unterzieht sich mit Gottes Hilfe und vertrauend auf seine gründlichen dogmatischen, dogmenhistorischen und sprachlichen Kenntnisse der Riesenaufgabe, alle dogmatischen Unterschiede zwischen der römisch-katholischen und der griechisch-nichtunierten Kirche darzulegen. Welche Bedeutung einer solchen Arbeit zukommt, mag man daraus ermessen, daß seit 1054, dem Zeitpunkte der endgültigen Trennung der griechisch nichtunierten Kirche von der katholischen, noch kein Werk erschienen ist, das eine Uebersicht über alle dogmatischen Differenzen der genannten Kirchen böte.

Ist Palmieri seiner Mission gewachsen? Ohne Zweifel! Erstens beherrscht er jene Sprachen, deren Kenntnis für sein epochemachendes Buch unerläßlich ist, die lateinische, griechische, russische rc. Er bekennt im Proömium, daß er die meisten der russischen Werke, die er zitiert, selbst in Händen gehabt habe. Zweitens hat Palmieri für sein geplantes opus umfassende Vorstudien gemacht. Ein Jahr weilte er eigens zu diesem Zwecke in Petersburg und arbeitete fleißig in der kaiserlichen Bibliothek und in manchen Privatbibliotheken. Hervorragende russische Theologen haben den Autor mit Rat und Tat unterstützt. Von den Bibliotheken, die in bereitwilliger Weise Bücher und Handschriften zur Verfügung stellten, nennt Palmieri dankend: Berlin, Leipzig, Halle, Dresden, Hamburg (2), Stockholm.

Drittens ist er auf dem angegebenen Gebiet durchaus kein Neuling. Erst im Jahre 1908 erschien zu Florenz ein voluminöses Werk, (XV und 759 Seiten) betitelt: La chiesa russa, le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale, das eine rasche Orientierung über äußeres und inneres Leben der russischen Kirche ermöglicht.[1] Auch die protestantische Kritik nahm die Arbeit als eine gelehrte, durchwegs auf der Höhe der Gegenwart und der Forschung stehende, mit großem Beifall auf.[2] Auch durch viele kleinere Abhandlungen in Zeitschriften, besonders in „Bessarione" hat Palmieri sowohl seine Tüchtigkeit bewiesen als auch seinem Zwecke vorgearbeitet.

Der vorliegende Band behandelt die Prolegomena: im ganzen wird das Werk vier Bände umfassen. Mit welcher Akribie der Autor arbeitet, ersieht man auch aus dem 1. Kapitel: De theologiae definitione. Weiter „rückwärts" kann man nicht mehr gehen. Um dem Leser eine vielleicht willkommene Einsicht

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1909, S. 393 ff. [2] Theologische Rundschau XIII, 1910, S. 198 f. — Literarisches Zentralblatt 1908 n. 37 Kol. 1188. — Monatsblätter für den gesamten, deutschen Protestantismus 1910, 8, S. 489 f.

in den Inhalt dieses I. (Prolegomena) Bandes zu bieten, registriere ich die Kapitelüberschriften. I. De theologiae definitione. II. De notione, definitione et divisione dogmatum in theologia orthodoxa. III. De progressu dogmatico juxta theologos sive catholicos sive orthodoxos.[1]) IV. De necessitate, methodo ac divisione theologiae apud scriptores orthodoxos. V. De compendiis theologicis in ecclesia orientali graeco-russicá. VI. De theologia scholastica ac de usu rationis in rebus fidei. VII. De theologia symbolica ac de veteribus documentis symbolicis in ecclesiis orientalibus. VIII. De recentioribus documentis symbolicis ecclesiarum orthodoxarum (Umfaßt weit über 200 Seiten!). IX. De natura, definitione ac vitiis theologiae polemicae, scriptoribus catholicis vitandis. X. De scientiis necessariis ad studium theologiae polemicae rite ineundum. XI. De theologia polemica generali apud Graecos et Russos.

Das ganze Buch durchweht ein edel-irenischer Geist. Man lese z. B. die herrlichen Worte, die der Autor dem Griechenvolke widmet. Palmieris Standpunkt ist der allein richtige: Bei aller Betonung der katholischen Glaubenslehre, von der er kein Strichlein und kein Häkchen preisgibt, hört man die Untertöne zum Frieden und zur Vereinigung. Die Union der griechisch-nichtunierten Kirche mit der römischen Mutterkirche ist zeitlebens ein Lieblingsgedanke des gewaltigen Pontifex Leo XIII. gewesen. Man kennt seine diesbezüglichen Arbeiten und Bemühungen. Möge Gott Zeit und Kraft geben, daß Palmieri sein Tätuerwerk zu Ende bringe und den Uniongedanken mächtig fördere!

Stift St. Florian. Prof. Dr. Gspann.

13) **Das feierliche Gelübde als Ehehindernis mit seiner geschichtlichen Entwicklung** dargestellt von Dr. Anton Scharnagl (Straßburger theolog. Studien, IX. Bd., 2. u. 3. Heft). Freiburg 1908. Herdersche Verlagshandlung. gr. 8°. M. 5.60 = K 6.72.

Die wertvolle Hilfeleistung, welche die Untersuchung kirchenrechtlicher Fragen der historischen Methode verdankt, hat wohl keine Zeit besser zu würdigen verstanden, als die Zeit der sogenannten historischen Richtung. Geradezu ein Schulbeispiel dafür bietet das Ehehindernis des feierlichen Gelübdes und die damit eng verknüpfte Gelübdetheorie. Wie unzulänglich sich hier die juridisch-dogmatische Methode erwies, beweist am besten der Umstand, daß diese Frage noch heute zu den vielumstrittenen zählt. Freisen hat wohl als erster in seiner klassischen „Geschichte des kanonischen Eherechtes" das in Rede stehende Hindernis ausführlich behandelt. Immerhin beschränkte sich seine Darstellung fast nur auf das gedruckte Quellenmaterial der Synodalbeschlüsse und päpstlichen Dekretalen. Wer den Einfluß zu würdigen weiß, den in der klassischen Zeit des kanonischen Rechtes die Ausführungen der Glossatoren auf die Entwicklung des kanonischen Rechtes nahmen, wird vorliegende Schrift Dr. Scharnagls als ebenbürtige Ergänzung des bisher Geleisteten begrüßen. Der Verfasser hat die Literatur der Glossatoren, deren Werke zum großen Teil noch ungedruckt sind, in reichstem Maße herangezogen. Aus mehr als 21 Handschriften kommt eine gleiche Zahl Theologen und Dekretisten zum Wort. Auch die entsprechenden Bestimmungen des älteren weltlichen Rechtes werden gebührend berücksichtigt, so daß ein möglichst vollständiges Bild der Entwicklung geboten werden konnte. Dementsprechend kommt der Verfasser zu folgendem Resultate: In den ersten Jahrhunderten wurde das Keuschheitsgelübde nur als Eheverbot aufgefaßt. Erst mit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts beginnt in doppelter Hinsicht eine Periode, die in der Gelübdedistinktion und der parallel damit verlaufenden Zuteilung verschiedenrechtlicher Wirkungen zum Ausdruck kommt. Die Ausbildung des Keuschheitsgelübdes zum trennenden Ehehindernis war in bestimmten

[1]) Auf diesem Gebiete: „Dogmatischer Fortschritt" hat den Verfasser ebenfalls schon in rühmlicher Weise von sich reden gemacht durch das Werk Il progresso dommatico nella recente apologetica cattolico. Florenz 1910. (XX. u. 303 S.) Vgl. diese Zeitschrift 1911, S. 145 ff.

Worten auf dem Lateranense II. ausgesprochen. Hier war es, wo die kanonistische Wissenschaft anknüpfte und die praktisch geübte Gelübdeunterscheidung durch den Konkurrenzkampf der Pariser und Bologneser Schule bis zur endgültigen Annahme der Gratianischen Distinktion von votum simplex und sollemne ausbildete. Durch die Entscheidung Bonifaz VIII. gelangte der Streit zum endgültigen Abschluß. Beachtenswert sind die Darlegungen des Verfassers über das Verhältnis des ordo sacer zum votum sollemne und die Frage über den eigentlichen Rechtsgrund des Zölibates. Scharnagl kommt auf Grund seiner Forschung zu dem Resultat, daß die Zölibatspflicht lediglich eine kirchliche Verordnung sei und zwar unabhängig von jeder Gelübdeverpflichtung. Die Schrift beansprucht das größte Interesse für die Klärung der noch immer vielumstrittenen Frage und bietet manch neue wertvolle Anhaltspunkte.

Mautern. P. Hellmuth Hertsch C. Ss. R.

14 **Alle Ablaßstoßgebete,** 1. zum heiligsten Herzen Jesu, 2. zum eucharistischen Heiland, 3. zur seligsten Jungfrau Maria, 4. zum heiligen Josef, nach authentischen Quellen zusammengestellt von Arno Bötsch S. J. Je vier Druckseiten mit entsprechendem Bild auf feinem Kunstdruckpapier. M. Gladbach. Verlag B. Kühlen. Je 100 Stück M. 1.50 = *K* 1.80.

Die oben angezeigten vier kleinen Editionen empfehlen sich selber dreifach: einmal durch das schöne, zweckentsprechende Bild, unter dessen Fahne die Gebete gehen und die dem rühmlichst bekannten Kunstverlag von B. Kühlen neue Freunde gewinnen werden; zweitens durch die kernigen, kräftigen Stoßgebetchen, welche hier, insoweit dieselben mit Ablaß versehen sind und zu dem jedesmaligen Gegenstand passen, vollzählig aufgeführt werden (das Josefsbildchen bringt außerdem auch noch die neue Litanei zu Ehren dieses Heiligen); drittens aber und vor allem muß die genaue und gewissenhafte Angabe der Ablässe lobend hervorgehoben werden. Besonders dieser letzte Umstand hat es bewirkt, daß die Bildchen bereits zu Tausenden verbreitet sind, denen ohne Zweifel andere ungezählte Tausende nachfolgen werden.

Rom. Josef Hilgers S. J.

15 **P. Joseph Kleutgen S. J.** Sein Leben und seine literarische Wirksamkeit. Von J. Hertkens. Herausgegeben von P. V. Lercher. Mit Approbation. Regensburg. Fr. Pustet. 8°. 192 S. Brosch. M. 1.50 = *K* 1.80, in Leinwandband M. 2.20 = *K* 2.64.

Wer P. Kleutgen persönlich gekannt, wer ihn als Lehrer gehabt, wer seine Werke studiert hat, der wird mit Freuden das Buch zur Hand nehmen. Es besteht aus zwei Teilen. Zuerst Kleutgens Leben: Das Vaterhaus und die ersten Jugendjahre. — Auf der Hochschule. — Eintritt in die Gesellschaft Jesu. — Kleutgen als Ordensmann. Dann: Die literarische Wirksamkeit. — Die kleineren Werke. — Größere Werke und deren Beilagen. — Namen und Sachregister. — Werke von Kleutgen übersichtlich zusammengestellt.

Schöne Erinnerungen tauchen bei der Lektüre des Buches auf. Man sieht ihn, den großen Philosophen und Theologen, wie er war; sein Lebensgang, seine Schicksale sind von großem Interesse; es zieht ein Stück theologischer Zeitgeschichte an uns vorüber, und Wahrheiten werden wieder zum Bewußtsein gebracht, die gerade heute von hoher Wichtigkeit sind. Schade, daß Kleutgens Bildnis nicht beigegeben ist.

Linz. Dr. M. Hiptmair.

16 **Psychologie des christlichen Glaubens** nach der Darstellung der Heiligen Schrift. Von Dr. th. Josef Adrian. Selbstverlag. Erfurt. 1910. Buchdruckerei August Bener. gr. 8°. II u. 110 S. M. 1.25. = *K* 1.50.

Mehr als früher beschäftigt sich unser Zeitalter mit psychologischen Problemen. An alle Erscheinungen und Wirklichkeiten legt man den psychologischen Maßstab, bei allen Formen des Könnens und Wissens wird die Frage wohl erwogen. Wie stellt sich die menschliche Seele dazu?

Wie lehrreich und interessant muß die Untersuchung sein: Wie stellt sich die Seele zum Wichtigsten, zum Glauben? Wie ist die Seele durch Sinn, Verständnis, Fühlen, Wollen, Lieben, Leben, Wirken an dem sonst übernatürlichen Glauben beteiligt? Welchen Anteil nehmen am übernatürlichen Glauben (Akt, Habitus, virtus) die sozialpsychologischen und erzieherischen Faktoren: Gewöhnung, Beispiel, Belehrung, Mahnung, Warnung, Drohung, Gebot, Verbot, Ueberwachung, Zucht ꝛc.?

Dieser schwierigen Untersuchung hat sich Adrian unterzogen und das Problem in ganz vorzüglicher Weise gelöst. Es zeigt aber nicht nur die Durcharbeitung des Themas von gediegener theologischer Bildung, ich halte auch die Methode für eine sehr glückliche. Der Autor gibt zunächst eine gute Analyse jeder Lebensbejahung bis zum katholischen Glauben.

Für den Glauben nimmt er die Definition des Weltapostels Hebr. 11, 1, er ist „der Keim der zu hoffenden Dinge, die Bürgschaft für das, was man nicht sieht". Auf diesem Grunde stehend, zimmert Adrian mit künstlerischer Hand das Gebäude der Psychologie des christlichen Glaubens, die Bausteine der Heiligen Schrift entnehmend. Um den reichen Inhalt nur anzudeuten, seien die Kapitelüberschriften notiert: A. Der Glaube im Alten Testamente. I. Der Glaube im Paradiese. — II. Der Glaube in der Patriarchenzeit. III. Der Glaube in der mosaischen Zeit. — B. Der Glaube im Neuen Testamente. Ueberleitung. — IV. Der Glaube der heiligen Jungfrau. — V. Der Glaube der Zeitgenossen Jesu: der Glaube des heiligen Petrus: der Glaube nach Johannes. — VI. Der Rechtfertigungsglaube bei Paulus. VII. Der Glaube im Organismus der Kirche. — VIII. Die überweltliche und theozentrische Bedeutung des christlichen Glaubens. — C. Die Glaubenserklärung von Hebr. 11, 1 in der Folgezeit.

Ich beglückwünsche den gelehrten Verfasser zu dieser Arbeit, die Rezensierung war mir sans phrase ein Vergnügen. Die Lektüre wird aber nicht nur den Theologen vom Fach, sondern jeden gebildeten Katholiken interessieren.

Stift St. Florian. Professor Dr. Gspann.

17) **Sonnenkraft.** Der Philipperbrief des heiligen Paulus in Homilien für denkende Christen dargelegt von Dr. Franz Keller. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg 1910. Herdersche Verlagshandlung. 8°. VIII u. 128 S. M. 1.60 = *K* 1.92; gbd. in Leinwand M. 2.— = *K* 2.40.

In zwölf Homilien macht uns der Autor bekannt und vertraut mit dem Inhalte des Philipperbriefes, „des brieflichsten aller Briefe Pauli". Die Sonnenkraft der Religion des Gekreuzigten bringt dem Apostel selbst in der Gefangenschaft wahre, übergroße, himmlische Freude. In dieser freudigen Stimmung hat der Apostel sein Sendschreiben an die Philipper abgefaßt. Keller will nun nicht bloß selbst, sondern jedem Leser etwas von der in diesem paulinischen Briefe verborgenen Sonnenkraft der Freude mitempfinden und miterleben lassen. Und in der Tat! mit immer größerem Interesse, mit wachsender Begeisterung folgt man dem Homileten, der in vollen Zügen geschöpft hat aus den Tiefen des gewaltigen Apostels. Frei vom breiten Predigtton läßt Keller den großen Gotteszeugen Paulus lebendig zu unserer Seele sprechen, die Sonnenkraft christlicher Freude so mächtig ausstrahlen, daß jeder empfängliche Leser davon erwärmt wird. Dies um so mehr, da Keller den ganzen Apostelbrief in die Perspektive der Gegenwart stellt, den Apostel zu den Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts reden läßt. Die vorliegenden Homilien enthalten so manche kostbare Perlen des geistigen Lebens und eignen sich sehr zur frommen Lesung für Priester wie Laien, um unser Seelenleben herauszuheben „aus den Niederungen des Stoffwechsels, hinauf

in die Gottesgemeinschaft, wo das wahre Leben ist". — Der Inhalt des Büchleins ist durch packende Aufschriften der einzelnen Kapitel angezeigt: „Teilnahme am Evangelium", „Fortschritt des Evangeliums", „Christus — das Leben", „Würdig des Evangeliums", „In Demut", „Gehorsam", „Mitarbeiter", „Die Gerechtigkeit aus Gott", „Das Ziel", „Unser Wandel im Himmel", „Der Friede Gottes", „Reich". Noch sind deutlicher Druck und übersichtliche Anordnung erwähnenswert.

St. Peter bei Graz. Dr. Florian Schmid.

18) **Confessarius Polyglottus**, compilatus a Cooperatore C. Schwarz. Wien. 1910. Kirsch. *K* 1.—.

In lateinischer Sprache ist zuerst das Allernotwendigste bezüglich Gewissenserforschung und Reue angegeben. Dieses wird dann in 11 Sprachen und in den slowakischen Dialekt — slavice — übersetzt. Recht gut ist es, daß bei der englischen Sprache auch die Aussprache, und zwar nach dem irischen Dialekte, angegeben ist. Ein Wunsch wäre, daß bei einer Neuauflage auch kurze Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe beigegeben werden. Es liegt auf der Hand, daß ein solches Werkchen größte Verbreitung verdient.

Linz. P. Florentin O. Fr. M.

19) **Manuale theorico-practicum pro minoribus poenitentiariis apostolicis** necnon pro aliis privilegiatis confessariis Pagellam S. Poenitentiariae praesertim habentibus confectum et ad mentem Const. „Apostol. Sedis" ac iuxta recentiora SS. Congregationum oracula redactum a R. P. Andrea Tarani a Spalannis O. F. M. Rom. Fr. Pustet. XVI u. 680 S. 8°. Frks. 6. — = M. 5.— = *K* 6. —.

Unseres Wissens gibt es kein Werk, wo der Beichtvater, welcher die facultates S. Poenitentiariae (Pagella) besitzt, über den Umfang seiner Vollmachten einen so gründlichen, klaren, genauen und sicheren Aufschluß findet, wie in diesem. Der Titel legt allerdings das Werk zunächst in die Hände der apostolischen Beichtväter zu Rom, Assisi usw. Dasselbe berücksichtigt aber fortwährend jene Beichtväter, welche obenerwähnte Vollmachten (Pagella) besitzen. Die notwendige Unterlage für die Erklärung dieser Vollmachten der privilegierten Beichtväter bildet ein mustergültiger Kommentar zur Const. „Apost. Sedis". Nebenbei bemerkt, wird man kaum eine für die praktischen Bedürfnisse des Beichtvaters bessere Auslegung der kirchlichen Zensuren finden als die vorliegende ist. Der Verfasser geht den Schwierigkeiten nicht aus dem Wege, sondern sucht sie in allen Winkeln auf. Da findet man Sachen, die man sonst in den Büchern vergeblich sucht und die auch der Autor nicht gefunden hat. Während der 17 Jahre, welche er als apostolischer Pönitentiar am Lateran in Rom zubrachte, mußte er bei Abfassung seines Werkes oft zu den lebenden Theologen seine Zuflucht nehmen, da er bei den toten keinen genügenden Aufschluß fand. In den Dispensen und Vollmachten der S. Poenitent. oft vorkommende Ausdrücke und Formeln, z. B. poenitentia gravis, longa, salutaris, gravissima; iniunctis aliis de iure iniungendis usw. werden hier erklärt, verbunden mit dem Hinweise auf die Anwendung. Dem ausgezeichneten Werke ist die Approbation des Zensors der S. Poenitent. vorangestellt. Zwei gute Register schließen das Buch.

B.

20) **Sonntagsweihe.** Unterweisungen über die Sonntagsevangelien für das katholische Volk von Pet. Hub. Esser, Pfarrer. Köln, J. P. Bachem. 16°. XVI u. 367 S. gbd. M. 2.40 = *K* 2.88.

Der hochw. Herr Verfasser hat Recht, wenn er in der Vorrede sagt: „Unsere Zeit liebt keine langen Auseinandersetzungen". Aber eine kräftige Erinnerung an die ewigen Wahrheiten des Glaubens ist gerade in unserer Zeit mehr und öfter nötig als je; sonst wird auch der katholische Mann zu sehr fortgerissen vom Strudel der irdischen Geschäfte und des weltlichen Lebens.

Hier Hilfe zu bieten, bezweckt das gegenwärtige Büchlein. Je zwei Unterweisungen lehnen sich an die im Text mitgeteilten Evangelien der Sonntage des ganzen Kirchenjahres an. Seine Verbreitung und Benützung in den christlichen Familien kann unnennbar viel Gutes stiften. Zwar ist das vornehmste Mittel, den Besitz der Glaubenswahrheiten im Christen lebendig zu erhalten, die Predigt; dieser darf sich auch die Männerwelt nicht entziehen. Doch neben dieser kann eine kurze Privatlesung von großer Tragweite sein, zumal da dort der Leser bei den ihn eigens treffenden Stellen beliebig verweilen kann. Erst recht aber kann sie notwendig werden für diejenigen, welche durch Zeit und Umstände von der Predigt dauernd ferngehalten werden: diese zählen leider heutzutage nach Tausenden. Obiges Büchlein darf daher recht empfohlen werden. So viel Zeit, als die bedächtige Lesung eines Abschnittes von höchstens zwei bis drei Seiten erfordert, kann jeder auch noch so sehr Beschäftigte an Sonn- oder Festtagen jedenfalls erübrigen.

Valkenburg (Holland). Aug. Lehmkuhl S. J.

21 **Homiletische Gedanken und Ratschläge.** Von Dr. Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg. Freiburg i. Br. u. Wien. 1910. Herdersche Verlagshandlung. 8°. VI u. 114 S. M. 1.20 = *K* 1.44; gbd. in Leinwand M. 1.80 = *K* 2.16.

Der erste homiletische Kursus, der vom 13. bis 15. Sept. 1910 unter großer Beteiligung aus Deutschland, Oesterreich und der Schweiz in Ravensburg abgehalten wurde, zeitigte eine köstliche literarische Frucht, die in den vorliegenden „Gedanken und Ratschlägen" Homiletikern und Predigern geboten wird. Die Publikation ist eine zusammenfassende Darstellung der 12 Leitsätze, die der hochwürdigste Herr Verfasser in drei Vortragsstunden auf dem genannten Kursus seinem Thema über die Predigt der Gegenwart zu Grunde legte; mit den nötigen Ergänzungen und Erweiterungen ergaben sich daraus folgende 21 homiletische Essais in aphoristischer Form: Predigtmüdigkeit, moderne Wissenschaft, soziale Strömung, Persönlichkeitskultur, moralisches Milieu, unsere Aufgabe, die feste Substanz der Predigt, Glaubensstandpunkt, Glaubenszweifel, Ewigkeitsgehalt, lehrhaft — aber nicht doktrinär, wehrhaft — aber nicht polemisch, Moralpredigt, soziale Predigt, Seelsorge, Trostpredigt, unser Eigenes und Bestes, reine Absicht, homiletische Form, Vortrag, die Parrhesie als Predigttugend.

Hiemit sind wohl die Grundgedanken und Hauptprobleme für die Predigt der Gegenwart erschöpft; die Lösung derselben ist inhaltlich und formell eine so gründliche und lichtvolle, daß jeder Theoretiker und Praktiker auf homiletischem Gebiet dem hochwürdigsten Herrn Verfasser zu aufrichtigem Dank verpflichtet bleibt für den apostolischen Freimut, die orientierende Uebersicht, die unerschütterliche Festigkeit, womit Aufgabe und Eigenschaften einer „modernen Predigt" gezeichnet erscheinen. Nicht sachlich, nur formell hat sich die Predigt der „Moderne" anzubequemen: nicht homiletischer Pessimismus, sondern apostolische Parrhesie ist am Platz: diese beiden Gedanken kehren immer wieder. Die einzelnen Kapitel enthalten eine Fülle konzentrierter Gedanken und praktischer Anregungen; sie wollen studiert sein und sollen beherzigt werden.

Lies S. 4 Z. 18 alles (allem); S. 50 letzte Zeile Reinlichkeit (,); S. 61 Z. 26 es (er).

Linz. Dr. Johann Göllner.

22 **P. Paul Ginhac S. J.** Von Arthur Calvet, Priester der Gesellschaft Jesu. Deutsche Bearbeitung von Otto Werner S. J. Mit 6 Abbildungen. Freiburg u. Wien. 1910. Herdersche Verlagshandlung. 8°. XII u. 412 S. M. 3.60 = *K* 4.32; gbd. in Leinwand M. 4.60 = *K* 5.52.

Je älter man wird, desto größer wird die Ueberzeugung, daß man das Leben hervorragender Männer, besonders Heiliger lesen muß, um den priester-

lichen Geist zu erhalten und zu stärken. Nach den heiligen Exerzitien gibt es wohl kein wirksameres Mittel als diese Lektüre. Und als solche empfiehlt sich in hohem Grade das hier angezeigte Buch. Nicht ein großer Gelehrter, nicht ein gewaltiger Redner oder sonst Aufsehen erregender Mann wird geschildert, es wird nur das Leben und Wirken eines Ordensmannes erzählt, der zumeist Novizenmeister und Leiter der Probationäre gewesen ist. Aber man erfährt, wie gewissenhaft, wie abgetötet, wie aus dem Glauben lebend er gewesen und wie er so ein leuchtendes Vorbild seiner Untergebenen, eine Zierde seines Ordens geworden ist. Das Buch bietet fürwahr eine nützliche Lektüre.

Linz. Dr. M. H.

23 **Sklavenlos und alte Kirche.** Von Dr. Alfons Steinmann. Eine historisch-exegetische Studie über die soziale Frage im Urchristentum. M.-Gladbach. 1910. Volksverein. 8°. 96 S. M. 1.20 = *K* 1.44.

Die Gegenüberstellung des Sklavenloses im Heidentum zur Behandlung des gewöhnlichen Volkes seitens des göttlichen Heilandes, sowie zur Beurteilung und Fürsorge für die Sklaven im jungen Christentum, besonders durch den Apostel Paulus: dieses Thema, auf Grund der Heiligen Schrift, einer ausgedehnten Profanliteratur und eines im großen Maße herangezogenen Inschriftenmaterials zur Erörterung gebracht, hat nicht bloß wissenschaftlichen, sondern auch praktischen Wert. So manch interessanter Vortrag für Vereine verschiedener Art läßt sich daraus entnehmen zur Belehrung und zur Verteidigung der katholischen Kirche.

St. Florian. Professor Asenstorfer.

24 **Liebe Kinder, betet an!** Wenn gemeinsame Anbetungsstunden für die Kinder, dann eine gemeinsame Meßandacht, Beicht- und Kommunionandacht, zwei Singmessen, Predigtlied ꝛc. Zusammengestellt von Martin Hölzl, Kooperator in Altenmarkt bei Radstadt, Salzburg. 17.—34. Tausend. Druck und Verlag von Karl August Seyfried & Cie. München. 19°. Vorwort und 131 S. In Papier gbd. und Weißschnitt *K* —.25 = M. —.20, mit Goldschnitt *K* —.36 = M. —.30; in Leinwand mit Weißschnitt *K* —.40 = M. —.35, mit Goldschnitt *K* —.60 = M. —.50.

Ein allerliebstes Büchlein, von einem kranken Kinderfreund geschrieben. Eignet sich zum Chorbeten für Kinder, besonders bei Anbetungstagen, wenn Kindern gemeinsame Halb- oder Viertelstunden der Anbetung zugewiesen sind. Die große Auflage, 34.000 solche Büchlein sind schon in Kinderhänden, ist wohl mit ein Beweis der Brauchbarkeit.

Wien, Pfarre Altlerchenfeld. Karl Krasa, Kooperator.

25 **Katechesen** für die vier oberen Klassen der Volksschule. Im engsten Anschluß an den Churer Rottenburger Katechismus ausgearbeitet und gehalten von P. Cölestin Muff O. S. B. I. Band: Katechesen über den Glauben. 8°. 293 S. M. 2.80 = *K* 3.36. II. Band: Katechesen über Gnade und Gnadenmittel. Einsiedeln. 1910. Benziger & Cie. 8°. 249 S. M. 2.80 = *K* 3.36.

Muff geht nicht ausgetretene Gleise. Seine Katechesen sind von einer interessanten Originalität (besonders in der Konstruktion methodischer Einheiten und in der Titelgebung derselben, sowie in der Disposition der Darbietungen) und von einer frappanten Kürze. So behandelt er z. B. in einer Katechese über das Altarsakrament die Themen: 1. Wer da gegenwärtig ist, 2. wer Jesus Christus ist, 3. wie er im heiligsten Sakrament gegenwärtig ist, 4. was das heiligste Sakrament ist, 5. wo es aufbewahrt wird. Und das noch dazu

für Erstkommunikanten. Als Praktiker, der in Stadt- und Landschulen unterrichtet hat, bewährt sich der Verfasser dadurch, daß seine Anforderungen an die Schüler das Mittelmaß nicht übersteigen, somit die Katechesen auch bei minder gut qualifiziertem Schülermaterial recht gut verwendbar sind.

Methodisch sind die Katechesen gearbeitet in der Stufenfolge: Vorbereitung (meist ein Geschichtchen), Darbietung (stets recht sinnfällig gegliedert), Zusammenfassung, Anwendung (praktisch und abwechslungsreich). Die Sprache ist frisch und präzis, doch bedarf sie in grammatikalischer Hinsicht an vielen Stellen der Verbesserung. Besonders in der Fragestellung ist der Verfasser häufig nicht glücklich, besonders bei der „Zusammenfassung", z. B. S. 12: „Was tut die Gnade entweder - oder?"; S. 56: „Was hat der Christ in der Taufe erhalten? Heiligmachende Gnade. Was muß er sie jetzt? Auch bewahren. Welche Tugend hat er . . . noch erhalten? Den Glauben. Was soll er diesen Glauben?"; S. 78: „Welche Fragen da beantwortet?". Im Unterrichte selbst werden inkorrekte Fragen hie und da unterlaufen können: da werden sie, weil „in der Hitze des Gefechtes" gefallen, entschuldigt werden dürfen, aber in gedruckten Katechesen, die ja zu richtigem Katechisieren anleiten sollen, können und müssen sie vermieden werden. Unkorrekt ist z. B. auch: „Endlich noch etwas tut die Taufe" (S. 46). — Bezüglich des Kommunionunterrichtes sei noch bemerkt: Muß gibt in der ersten diesbezüglichen Katechese den Begriff des Altarsakramentes, in der zweiten dessen Einsetzung, in der dritten seine Verheißung. Der umgekehrte Weg (Verheißung, Einsetzung, Begriff ist besonders beim Erstkommunionunterricht natürlicher, zielführender, für die Kinder gangbarer. Für eine zweitmalige Durchnahme dieses Lehrstoffes wird Muß's Lehrgang recht akzeptabel sein. — Billig bezweifeln darf man die Richtigkeit der Behauptung, daß die Einsetzung der Taufe schon „bei der Taufe Jesu im Jordan" (S. 42) geschehen sei.

Wien. W. Jaksch.

26) **Gottes Reich.** Apologetische Abhandlungen für Studierende und gebildete Laien. Von Dr. J. Klug. Paderborn. 1909. Schöningh. XI u. 314 S. M. 2. - = *K* 2.40; gbd. M. 2.60 = *K* 3.12.

Den zwei anderen apologetischen Schriften von Dr. Klug reiht sich diese dem Gedanken wie der Form nach würdig an. Verfasser schreibt für gebildete Laien und sucht deshalb in formvollendeter Sprache die apologetischen Wahrheiten auch dem stilistischen Feinschmecker mundgerecht zu machen. „Gottes Reich" macht den Leser mit der Stiftung Christi bekannt und entspricht dem dritten Teile der Apologetik. H. St.

27) **Jesus in psychiatrischer Beleuchtung.** Eine Kontroverse von Dr. H. Schaefer, Oberarzt a. D. der Irrenanstalt Friedrichsberg in Hamburg. Verlag von Ernst Hofmann & Co. in Berlin W 35. 178 S. geheft. M. 2.40 = *K* 2.88; schön gbd. M. 3.20 = *K* 3.84.

Nach der Lektüre dieser Schrift muß man gestehen, daß der Verfasser den Gegenstand gemäß dem Motto sine ira et studio behandelt hat, keine Ausfälle persönlicher Art macht und objektiv von seinem Standpunkt aus die Sache darlegt.

Verfasser ist Kantianer, der mit seinem Meister „das Dasein Gottes nicht beweisen, aber auch nicht widerlegen kann; sein Glaube ist der des alten ἓν καὶ πᾶν" (S. 9).

Die Schrift übt Kritik an de Loosten (Dr. G. Lomer), der Jesum für einen Paranoiker erklärt, unter Berücksichtigung der Gegenschrift von Professor Kneib (Würzburg), ebenfalls kurz an Raßmussen, für dem der göttliche Heiland ein Epileptiker ist.

Methodologisch wirft er Professor Kneib vor, daß dieser auf die aprioristische Weltanschauung zu sprechen komme, an eine Ekstase im physiologischen Sinne, an böse Geister, an Hellsehen, Blick in die Zukunft glaube. Er meint, Kneib

dürfe bei der Wunderfrage nicht Theismus und Monismus, sondern Glauben und Wissen gegenüberstellen. Als Axiom stellt er auf, daß es nach der Wissenschaft keine Wunder gebe: in der sichtbaren Welt laufe alles nach bestimmten Gesetzen ab. Was an Jesus als wunderbar bezeichnet werde, müsse man nach wissenschaftlichen Regeln zu erklären suchen (S. 21 ff.). Er leugnet die Inspiration, nimmt Widersprüche im Evangelium an, unter denen aber das Wesentliche, das Charakteristische von Jesu Person, nicht leide.

Im einzelnen widerlegt er geschickt Loosten und zeigt, daß man die Diagnose auf Geisteskrankheit an Jesum nicht stellen dürfe. In dieser Beziehung findet sich viel wertvolles, apologetisches Material in dem Buche.

Für Dr. Schaefer aber ist der göttliche Heiland ein genialer Mensch, der bedeutendste Mann der Weltgeschichte, einem Napoleon vergleichbar, der religiöse Reformator. Das Selbstzeugnis von seiner Gottheit, seiner Kirche sind nur abstrakte Begriffe, als Wundertäter ist er unsern geschickten Wunderärzten zu vergleichen u. s. f.

Nach all dem muß das Buch zu jenen gerechnet werden, die unter die Indexregeln fallen, und Leser, die nicht gründlich philosophisch und theologisch geschult sind oder deren Glaube nicht fest ist, können durch die Lektüre dieses Buches, zumal es durch seine Ruhe imponiert, den größten Schaden nehmen.

Steyl. P. Stolte S. V. D.

28. **Sittliche Tugenden.** Geistliche Erwägungen von Martin Hagen S. J. Mit Approbation des hochwürdigen Herrn Erzbischofs von Freiburg. Aszetische Bibliothek. Freiburg und Wien. Herdersche Verlagshandlung. 1910. 12°. X und 228 S. M. 1.60 = *K* 1.92; gbd. in Kunstleder M. 2.20 = *K* 2.64.

Ein aszetisches Werk, das mit hohen Lobsprüchen bedacht werden muß. Aufgebaut auf dem soliden Fundament der Anweisungen der Heiligen Schrift und tüchtiger Theologen, des heiligen Thomas und Christian Pesch, abgefaßt in einer edlen, wohlklingenden Sprache, zeichnet es in 16 Unterweisungen je eine sittliche Tugend, wobei es sich vor Extremen hütet. Alle Tugenden konnten natürlich auf diesem engen Raum nicht behandelt werden, aber die Tugend des Gehorsams hätte wegen ihrer bevorzugten Stellung, der Schwierigkeiten bei ihrer Betätigung ausführlicher abgehandelt werden müssen, als durch jene kurze Bemerkung in Erwägung 1 „Die Kardinaltugend der Klugheit". Auch vermisse ich die Tugend der Keuschheit, während die Kapitel „Klugheit des heiligen Paulus, Hochherzigkeit, Heiligung des Wissensdranges" das Gepräge des Neuen an sich tragen.

Steyl. P. Stolte.

29. **Deutsche Mystiker.** Band I: Seuse. Ausgewählt und herausgegeben von Dr. Wilhelm Oehl. Kempten und München. Verlag der Josef Kösel'schen Buchhandlung. kl. 8°. 204 S. Gbd in Leinen M. 1. – = *K* 1.20.

In die allseitig anerkannte „Sammlung Kösel" ist als 33. Nummer „Deutsche Mystiker" aufgenommen worden. In dem vorliegenden Bändchen findet sich eine Auswahl aus Seuses „Vita", „Büchlein von der ewigen Weisheit" und dem „Briefbüchlein", die Dr. Karl Bihlmeyers textkritischer Gesamtausgabe entnommen ist. Dem Ganzen ist eine kurze Einführung über Seuses Leben und Persönlichkeit als Mystiker vorausgeschickt. Die Verlagshandlung macht sich durch diese Neuausgabe um die deutsche Literatur, um die christliche Aszetik und Mystik sehr verdient und ihr Unternehmen ist aller Anerkennung wert.

P. Stolte.

B) Neue Auflagen.

Josef Kardinal Hergenröthers Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. Vierte Auflage, neu bearbeitet von Dr. J. P. Kirsch. Theologische Bibliothek. Freiburg i. Br., Herder. Zweiter Band: „Die Kirche als Leiterin der abendländischen Gesellschaft." Mit einer Karte: Provinciae ecclesiasticae Europae medio saeculo XIV. 1904. gr. 8°. XII u. 1104 S. M. 15.— = *K* 18.— gbd. M. 18.— = *K* 21.60. — Dritter (Schluß-)Band: „Die Kirche nach dem Zusammenbruch der religiösen Einheit im Abendlande und die Ausbreitung des Christentums in den außereuropäischen Weltteilen." Mit einer Karte der Konfessionen um das Jahr 1600. 1909. gr. 8°. XII u. 1176 S. M. 17.50 = *K* 21.—; gbd. M. 20.50 = *K* 24.60.

Die Theologen sowohl wie die gebildeten Laien werden Prälat Kirsch großen Dank wissen für die nunmehr vollendete, äußerst gelungene Neubearbeitung der hochberühmten Kirchengeschichte Hergenröthers. Der gelehrte Herausgeber ließ sich in seiner gewiß schwierigen Aufgabe von dem Grundsatze leiten, einerseits die Arbeit des großen Kardinals wenigstens dem Wesen nach unverändert darzubieten, andererseits aber auch den Anforderungen der modernen Geschichtswissenschaft gerecht zu werden. Beides ist ihm ausgezeichnet gelungen. In Bezug auf den Inhalt wurden in der neuen Auflage keine wesentlichen Aenderungen vorgenommen; nur einige minder wichtige Partien wurden etwas gekürzt, dafür wichtigere erweitert und das Werk bis in die neueste Zeit fortgeführt, so daß auch noch die bedeutendsten Ereignisse aus dem Pontifikat Pius X. zur Behandlung kamen. Dagegen wurden hinsichtlich der Einteilung des „Stoffes" in der Neubearbeitung bedeutende Aenderungen getroffen. Während nämlich in den früheren Auflagen große Perioden nur in drei Kapiteln abgehandelt wurden, wurde in der neuen Auflage der Stoff in zahlreiche kleinere Abschnitte zerlegt und jedem derselben eine kurze Charakteristik des betreffenden Zeitabschnittes vorangestellt. Auf diese Weise hat das ganze Werk an Klarheit und Uebersichtlichkeit ungemein viel gewonnen. Jedem Paragraphen sind, streng geschieden, Quellen- und Literaturangaben vorausgeschickt, die sich durch große Genauigkeit und erstaunliche Reichhaltigkeit auszeichnen und bis in die jüngste Zeit heraufreichen; können dieselben auch nicht auf absolute Vollständigkeit Anspruch erheben, was sie übrigens auch gar nicht wollen, so wurde doch nichts von Bedeutung übergangen. Als ein sehr glücklicher Griff muß es auch bezeichnet werden, daß jedem Bande ein eigenes ausführliches Personen- und Sachregister beigegeben wurde, während früher alle drei Bände nur ein gemeinsames Register besaßen. Jeder Band hat auch eine gute Karte. Die „Chronologische Uebersicht", die früher dem dritten Bande angehängt war, wird mit Tabellen in einem eigenen Ergänzungsband erscheinen.

Druck, Papier, kurz die ganze Ausstattung des Werkes, machen der Herderschen Verlagshandlung alle Ehre, wie man dies übrigens bei diesem Verlage längst gewohnt ist.

Ohne die anderen hinlänglich bekannten Vorzüge des in Rede stehenden Werkes lange aufzuzählen, glauben wir — nach gründlicher Prüfung — ohne Uebertreibung sagen zu können: Hergenröthers Handbuch der Kirchengeschichte in der neuen Auflage ist das Ausführlichste und Gediegenste, was wir deutsche Katholiken auf diesem Gebiete besitzen. Es sei darum jedermann aufs wärmste empfohlen

St. Florian. Dr. Gottfr. Schneidergruber.

2) **Historicae et criticae Introductionis in U. T. libros sacros Compendium** s. theologiae auditoribus accomodatum auctore Rudolpho Cornely S. J. Editionem sextam recognovit et complevit Martinus Hagen S. J. Parisiis, sumptibus P. Lethielleux. 1909. gr. 8°. XIV u. 712 S. Fr. 8.— = *K* 8.—

Cornely gab das Kompendium der Einleitung zum erstenmale 1885 heraus. Seither hat dieser „Leitfaden" in fünf Auflagen sehr vielen Theologie studierenden die besten Dienste geleistet. Es ist nicht bloß als ein Akt der Pietät gegen den Verstorbenen († 3. März 1908), sondern auch als ein verdienstliches Werk gegen die Kirche zu begrüßen, daß M. Hagen, der sich schon durch sein Lexicon biblicum einen rühmlichen Namen erworben hat, dieses Kompendium einerseits ganz im konservativen Geiste seines Vorgängers, andererseits dem Fortschritte der Forschungen entsprechend, neu herausgegeben hat. Im einzelnen wird man da und dort anderer Meinung sein können, aber im großen und ganzen ist diese Einleitung eine der allerbrauchbarsten. Die Aenderungen, welche Hagen vorgenommen hat und im Vorwort genau notiert, sind durchwegs wirkliche Verbesserungen. Die katholische Literatur ist sehr sorgfältig gesammelt. Daß unter den Leben Jesu Sepp und unter den Johanneskommentaren Belser fehlt, ist wohl nur ein Versehen. Belsers neutestamentliche Einleitung scheint Hagen wenig beachtet zu haben, wie man z. B. aus seiner Beurteilung der Herkunft des Markusschlusses mutmaßen muß. Daß dieses Buch ganz in der kirchlich überlieferten Inspirationsauffassung geschrieben ist, kann demselben nur als Empfehlung dienen.

St. Florian. Dr. Vinzenz Hartl.

3) **Brevis explicatio Psalmorum** usui Clericorum in seminario Tridentino accommodata. Von Dr. Josef Niglutsch. Editio quarta emendata. Trient. Johann Seiser. 1910. Preis *K* 4.—.

Das vorliegende Buch verfolgte von Anfang an das Ziel, den studierenden Klerikern und jenen Priestern zu dienen, welchen Zeit und Mittel fehlen, umfangreiche Werke über die Psalmen zu erwerben und zu studieren. Die vorliegende vierte Auflage ist ein Beweis dafür, daß dieses Ziel ein richtig erkanntes war und das Buch sich Freunde erworben hat. Der Herr Verfasser weist sich auf Seite V über die von ihm benützte Literatur aus. Das Buch erschien zu früh, um noch die neueste Entscheidung der Bibelkommission (1. Mai 1910) aufzunehmen und entsprechend zu verwerten. Die Verwertung dieser Entscheidung hätte stellenweise mehr Autorität gebracht, an sachlicher Richtigkeit hätte sich nichts gewinnen lassen. Die ersten 24 Seiten des vorliegenden Werkes über die Psalmen sind eine allgemeine Einleitung und handeln von der Benennung, Einteilung und Zählung der Psalmen, von ihren Ueberschriften und Verfassern, von ihren Sammlungen, ihrem Inhalt und dem darin begründeten Unterschiede der Psalmen, ferner vom Urtexte und den alten Uebersetzungen der Psalmen, schließlich vom Nutzen derselben für das geistige Leben und der Verwendung im Alten und Neuen Testamente. Den Abschluß der Einleitung machte eine Besprechung der dichterischen Form der Psalmen und eine Angabe von Regeln, die beim Erklären der Psalmen von großem Werte sind. Nach dieser Einleitung wird Psalm für Psalm erklärt nach dem Schema: Autor, Inhalt, Erklärung, liturgische Verwendung. Bei manchen Psalmen ist es dem Erklärer möglich, die historische Veranlassung und das Subjekt des Psalmes näher zu beleuchten. Um Platz für die Erklärung zu gewinnen und den Kaufpreis niedriger zu stellen, ist vom Abdrucke des lateinischen Textes mit Recht Umgang genommen, weil jeder Freund der Psalmen sich denselben sehr leicht beschaffen kann. Hebräische Zitate finden sich in lateinischer Transkription. Kenntnisse, welche die neueren Forschungen im Oriente vermittelt haben, sind auch gewissenhaft verwertet, wie S. 54 Note 1 oder „S. 73 Ps. 21, V. 22 bis vox ass. remu". Die Fußnoten-

geben den Beweis, daß die neuen, für den Gegenstand der Besprechung notwendigen Quellen zu Rate gezogen worden sind.

So sei denn das Werk beglückwünscht zu seinem vierten Gange durch die literarische Oeffentlichkeit: möge es sich neue Freunde erwerben und alle zum Lobe Gottes begeistern!

St. Florian. Dr. P. Amand Polz, Professor.

4 **Flosculi.** Von Ottavio Principe S. J. Zehnte Auflage. Modena, Tip. Pontif. Vire 1.60 = *K* 1.60.

Nach den liturgischen Gebeten der Kirche gibt es keine empfehlenswerteren als die Ablaßgebete. Diese vereinigen in sich zwei wichtige Momente: Das Bedürfnis des Einzelnen und die Intention der Kirche. Der ersten Forderung entsprechen sie durch ihren Reichtum an Zahl und durch die Mannigfaltigkeit des Inhalts, der zweiten dadurch, daß sie kirchlich genehmigt sind und dem Betenden die Ablaßschätze der Kirche zuteil werden lassen; die zuwendbaren Ablässe bieten eine schöne und leichte Gelegenheit zu Werken der geistigen Barmherzigkeit. Gebetbücher dieser Art empfehlen sich für Leute jeden Standes, sie sind wahre, duftende Blumensträuße für christliche Häuser.

So auch das vorliegende Werklein „Flosculi" „Blüten". Diese zehnte Auflage, vermehrt und verbessert, enthält in einer Sammlung neben den früheren auch sämtliche Ablässe der letzten Jahre. Im ersten Teile bietet das Büchlein die Ablaßgebete selbst mit genauer Angabe des Ablasses nebst seinem Ursprung. Dann folgt eine sehr willkommene Aufzählung der wichtigsten vollkommenen Ablässe, außerdem die nötigen Erklärungen über die Art und Weise, die Ablässe zu gewinnen, und zuletzt ein Unterricht über das Geber im allgemeinen, nach klassischen Meistern auf diesem Gebiet.

Das Büchlein mit seinen 284 Seiten verdient empfohlen zu werden, so gediegen ist der Inhalt, so gut getroffen und praktisch die Zusammenstellung. Priestern und Laien werden die „Flosculi" sicher große Dienste leisten, denn wer nur das Buch durchblättert, fühlt sich schon angezogen, das Gebetsleben zu pflegen: die Leichtigkeit beim Gewinnen der Gnadenschätze der Kirche, die Mannigfaltigkeit, Andacht und Schönheit der Gebete müssen notwendig mächtige Anregung geben.

Rom. X.

5 **Manuale sacerdotum.** Diversis eorum usibus, tum in privata devotione, tum in functionibus Liturgicis et Sacramentorum administratione accommodavit P. Josephus Schneider, S. J. sac. Congreg. indulg. et S. Reliqu. Consultor. Editio Septimadecima 1910. Cura et studio Augustini Lehmkuhl, S. J. Coloniae (Bachem). Superioribus eccl. approbantibus. Pars I. Ascetica. Pars II. Liturgica et pastoralis. Gebunden M. 8. — = *K* 9.80, M. 8.50 = *K* 10.20, M. 9.— = *K* 10.80, M. 10.50 = *K* 12.60.

Preces pro aegrotis et moribundis iisdem characteribus, charta et forma impressae sunt lingua Germanica, Gallica, Italica, Polonica, Anglica, Neerlandica, Lusitana, Hispanica, Hungarica, Illyrico-Croatica, et etiam ab omnibus bibliopolis in una harum linguarum cum appendice hujus libri gratis dantur.

Es genügt, daß wir dieses einzigartige, höchst praktische Buch anzeigen. Wer es kennt, wird eine kleine Bibliothek darin finden. Für junge Priester ist es ein wahrer Schatz und ältere nehmen es mit Nutzen in die Hand.

Linz. Dr. M. H.

6 **Die geschichtliche Existenz Christi.** Von Dr. Franz Meffert. Fünfte bis achte Auflage. M. Gladbach. 1910. Volksverein. 8°. 191 S. M. 1.80 = *K* 2.16.

Nachdem von Seite der Monisten, Freidenker und Sozialisten nicht bloß die Gottheit Christi, sondern auch die Existenz Christi bestritten und geleugnet wird, nachdem man ein Christentum ohne Christus konstruierte, auf essentielle Abhängigkeit vom Buddhismus hinwies, ist es Pflicht aller Christus-Gläubigen, besonders der Priester, der modernen antichristlichen Agitation mit entsprechenden Beweisen entgegenzutreten. Der Verfasser, der die hieher gehörige Literatur ausführlich berücksichtigte, bietet in dem angezeigten Buche, das gegenüber den früheren Auflagen ganz umgearbeitet und um das Doppelte vermehrt wurde, vortreffliche Hilfsmittel in diesem Kampfe für Christus und die Wahrheit. Mögen sie recht oft benützt werden!

St. Florian. Prof. Asenstorfer.

7 **Schöpfungsgeschichtliche Theorien.** Von Dr. Albert Bockel, Professor an der Universität Freiburg-Schweiz. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Köln. 1910. Verlag und Druck von J. P. Bachem. gr. 8°. 166 S. M. 2.40 = *K* 2.88; geb. M. 3.— = *K* 3.60.

Der Verfasser verfolgt mit der in zweiter Auflage vorliegenden Schrift den Zweck, „zu zeigen, wie viel, oder besser gesagt, wie wenig wir über die Entstehung unseres Erdballs oder gar des Weltgebäudes Sicheres wissen, und darzulegen, daß alle schöpfungsgeschichtlichen Theorien, angefangen von der Kantschen bis zu den neuesten Meteoritentheorien nichts anderes sind, als mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothesen". Sie haben ihre Berechtigung, nur dürfen sie nicht als unanfechtbare Ergebnisse der Wissenschaft hingestellt werden; sie sind Werkzeuge beim Wahrheitsuchen, aber nicht die Wahrheit selbst. Dies auch wissenschaftlich dargetan zu haben, ist nicht von geringem Werte. Denn mit angeblichen Resultaten der Naturwissenschaft wird oft viel Humbug getrieben, indem man sie gegen den biblischen Schöpfungsbericht ins Treffen führt. Wer immer sich für schöpfungsgeschichtliche Theorien interessiert, wird diese populäre Darstellung mit Befriedigung zur Hand nehmen.

St. Peter bei Graz. Dr. Florian Schmid.

8 **Religiös-wissenschaftliche Vorträge.** Von Professor Dr. W. Koch und Dr. C. Wecker. Erste Reihe: Die Natur und Gott. Mit Approbation des hochwürdigsten Bischofes von Rottenburg. Zweite Auflage. Verlag Bader, Rottenburg. 8°. IV u. 80 S. Elegant kartoniert. M 1.— = *K* 1.20.

Der lebhafte Wunsch, daß diese religiös-wissenschaftlichen Vorträge auch wirklich und von recht vielen gelesen werden, wird wohl einem jeden kommen, der sie aufmerksam durchliest. Vier einleitende Vorträge über Indifferentismus, Glauben und Wissen bereiten den Weg zu folgenden Aufsätzen, welche sich alle schon mit ihren treffenden und Interesse weckenden Aufschriften von selbst empfehlen: 1. Anfang und Ende 2. Das Leben. 3. Die Gesetzmäßigkeit und Zielstrebigkeit der Natur. 4. Die Entwickelung der Gesamtnatur. 5. Die Entwickelungslehre und der Mensch im allgemeinen. 6. Die Stellung des Menschen in der Welt die Entwickelungslehre und der Menschengeist. 7. Atheismus. 8. Das sittliche Bewußtsein. Ueberall bekundet der Verfasser genaueste Kenntnis des wissenschaftlichen Standes der einschlägigen Fragen und klare logische Beweisführung in lebendiger und begeisternder Sprache. Weitere Vorträge über „Christentum und Weltreligionen", über das „prinzipielle Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus" werden nachfolgen. Katholische Akademiker, für welche die Vorträge bestimmt sind, werden dem weisen Sirach beistimmen und recht geben, wenn er ihnen zumutet: Viator sitiens ad fontem os aperiet.

Innsbruck. P. Linus Mader, O. Cap. s. Theol. Lector.

9. **Ausgeführte Katechesen über die katholische Sittenlehre.** Von Heinrich Stieglitz. Fünfte verbesserte Auflage. Kempten und München. 1910. Verlag Jos. Kösel. 8°. VI u. 415 S. M. 3.20 = *K* 3.84; gbd. M. 3.90 = *K* 4.68.

In 54 Katechesen, die teils für die Mittel-, teils für die Oberstufe berechnet sind, wird die Lehre von den Geboten, der Sünde, Tugend und Vollkommenheit behandelt. Mit besonderer Anerkennung sei erwähnt, daß die Katechesen auf das praktische Kindesleben reichlich Bezug nehmen und die Gebote nicht bloß nach ihrer negativen, sondern auch nach ihrer positiven Seite würdigen.

Wien. W. Jaksch, Katechet.

10. **Erklärung des österreichischen mittleren Katechismus.** Von P. Silv. Lugger. Zweite und dritte Auflage. Innsbruck. 1909. Fel. Rauch. 8°. X u. 440 S. brosch. *K* 2.60, gbd. *K* 3.40.

Lugger bietet multa; er sagt fast zu jeder der 746 Fragen des mittleren Katechismus etwas, hauptsächlich Wort- und Satzerklärungen; die Einwirkung auf Gemüt und Willen der Schüler wird der Katecher aus diesem Handbuch kaum erlernen. Lobenswert ist, daß Lugger auf das praktische Kindesleben öfter Bezug nimmt.

W. Jaksch.

11. **Kommentar zum Katechismus für das Bistum Rottenburg.** Von Msgr. K. Möhler. Zweiter Band: Von den Gnadenmitteln. Vierte, umgearbeitete Auflage. Rottenburg. 1910. W. Bader. gr. 8°. VIII u. 296 S. brosch. M. 3.80 = *K* 4.56.

Möhler bietet multum; er erklärt eingehender und macht die Katechese durch Beispiele, Erzählungen u. dgl. anschaulich. Im übrigen sei auf die Besprechung des ersten Bandes in der „Quartalschrift" 1910, S. 399, verwiesen.

W. Jaksch.

12. **Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften nebst Methodenlehre.** Zu akademischen Vorlesungen und zum Selbststudium. Von Dr. Cornelius Krieg, Professor an der Universität Freiburg i. Br. Zweite, verbesserte Auflage. Freiburg. 1910. Herder. gr. 8°. XIV u. 232 S. M. 5.— = *K* 6.—; gbd. M. 6.20 = *K* 7.44.

Die 1899 erstmals erschienene systematische Enzyklopädie weist in dieser zweiten Auflage eine dankenswerte Verbesserung und Ausgestaltung auf. Bei der immer weitergehenden Spezialforschung auf allen Gebieten wird eine enzyklopädische Zusammenfassung nach systematischen Gesichtspunkten geradezu eine dringende, wissenschaftliche Notwendigkeit; die zentrale Stellung, welche die Theologie auf dem Gebiete der Wissenschaften einnimmt, tritt dadurch sichtbar und greifbar hervor. Besonders für Anfänger bietet das Werk eine fast unentbehrliche Orientierung.

Unbeschadet des Inhaltes könnte der Text immerhin noch eine gewisse Kürzung erfahren und dadurch die Aufnahme einer reichhaltigeren Literatur ermöglichen, die selbstverständlich aus pädagogischen Rücksichten bei einem solchen Werke niemals erschöpfend sein kann; an die Stelle weniger bedeutender und älterer Werke könnten neuere treten. Ältere Auflagen sind vielfach durch neuere zu ergänzen, z. B. S. 171 Vosen-Kaulen; S. 194 Marx, Lehrbuch der Kirchengeschichte; S. 274 u. 275 die Werke von Göpfert, Schindler vollständig) Noldin, Lehmkuhl; S. 285 Schüch (Polz), Pruner. Herders Konversationslexikon (S. 20) ist auf neun Bände zu ergänzen, Lehmen (S. 105) auf vier Bände usw. Eine diesbezügliche Nachprüfung sämtlicher Literaturangaben dürfte sich empfehlen.

Linz. Dr. Joh. Göllner.

C. Literarischer Anzeiger.

Mixtur gegen Todesangst. Von Alban Stolz. Für das gemeine Volk und nebenher für geistliche und weltliche Herrenleute. Kalender für Zeit und Ewigkeit 1843. Fünfundzwanzigste Auflage. Freiburg u. Wien. 1910. Herdersche Verlagshandlung. 8°. 148 S. M. —.80 = *K* —.96.

Die fünfundzwanzigste Auflage ist die beste Empfehlung des Büchleins.

Auswahl empfehlenswerter Bücher und Schriften für katholische Lehrerinnen. Von Wilhelm Käser, S. J. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Freiburg u. Wien. Herdersche Verlagshandlung. 8°. XII u. 92 S. M. —.30 = *K* —.36.

Accessus ad altare et recessus seu preces ante et post celebrationem missae. Editio quinta, castigata et aucta. Cum approbatione Rev. Archiep. Friburgensis. Freiburg u. Wien. 1910. Herdersche Verlagshandlung. 16°. VIII u. 192 S. M. 1.20 = *K* 1.44; gbd. in Leinwand M. 1.70 = *K* 2.04; in Leder M. 2.50 = *K* 3.—.

Jesus, der Kinderfreund. Illustriertes Gebetbüchlein für die Kleinen. Von Wilhelm Färber. Dritte Auflage. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg u. Wien. 1910. Herdersche Verlagshandlung. 32°. VI u. 98 S. Gbd. M. —.45 = *K* —.54

Clericus Devotus. Orationes, Meditationes et Lectiones Sacrae ad usum Sacerdotum ac Clericorum. Accedit Extractum ex Rituali Romano. Editio secunda recognita et aucta. Cum approbatione Rev. Archiep. Friburgensis. Freiburg. 1910. Herdersche Verlagshandlung. 32°. XVI u. 572 S. Gbd. in Leinwand Fr. 3.—, in Leder Fr. 4.—.

Der geistliche Kampf. Von P. Laurentius Scupoli. Mit einer kurzen Biographie des gottseligen Verfassers. Mit Genehmigung des bischöflichen Ordinariats Würzburg. Zweite durchgesehene Auflage. Würzburg. F. X. Bucherische Verlagsbuchhandlung. 12°. I/XI. 341 S. Geh. M. — .90 = *K* 1.08 eleg. gbd. M. 1.20 = *K* 1.44.

Das Dekret der Congregatio Consistorialis de amotione administrativa ab officio et beneficio curato. Mit einem Kommentar versehen von Josef Schmelcher. Paderborn. Ferdinand Schöningh. M. —.80 = *K* —.96.

Der selige Hartmann, Bischof von Brixen und Stifter des Chorherrenstiftes Neustift-Brixen. 8°. 96 S. Verlagsanstalt Tyrolia. Brixen. *K* 1.20.

Ueber einige Aufgaben der katholischen alttestamentlichen Exegese. Von Zapletal O. P. Professor an der katholischen Universität Freiburg (Schweiz). Freiburg. Universitätsbuchhandlung. Fr. 1.— = *K* 1.—.

Blütenlese aus den Werken Abrahams a sancta Clara. Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung. M. 2.80 = *K* 3.36.

Lose Blätter. Aphorismen zur Pädagogik der Familie, der Schule und des Lebens von Dr. Lorenz Kellner. Gesammelt und geordnet von Adam Görger. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Freiburg im Breisgau. Herdersche Verlagshandlung. M. 3.60 = *K* 4.32.

Archiv für Präsides. Vierteljahrschrift für geistliche Leiter von Jugend- und Arbeitervereinen. Herausgegeben von der Zentralstelle des katholischen Volksbundes in Wien I., Predigergasse 5. Preis per Jahr *K* 4.—.

Heinrich Bernhard von Andlaw, ein badischer Politiker und Vorkämpfer des Katholizismus in seinem Leben und Wirken geschildert von Franz Dor. Mit einem Geleitswort von Freiherrn Albrecht von Stotzigen. Mit Andlaws Bildnis. Freiburg im Breisgau. Herder. 8°. X u. 220 S. M 2.60 = *K* 3.12; gbd. in Leinwand M. 3.20 = *K* 3.84.

Die Liebe bis ans Ende. Gedanken über die heilige Eucharistie. Von Dr. Ottokar Prohászka, Bischof von Stuhlweißenburg. 1910. Kempten Jos. Köselsche Buchhandlung. M. 1.20 = *K* 1.44.

Das himmlische Vaterhaus. Unterweisungen über die Freuden des Himmels. Von P. Ludwig Lercher S. J. Regensburg. Verlag von Friedrich Pustet. Brosch. M. 1.30 = *K* 1.56; gbd. in Leinwand M. 2.— = *K* 2.40.

Seelenspiegel. Kurze Betrachtungen für alle Tage des Jahres mit einer Zugabe von Gebeten. Von P. Hubert Scheufens, Benediktiner der Beuroner Kongregation. Einsiedeln. 1910. Benziger. 928 S. M. 2.20 = *K* 2.64.

Martin von Cochem und sein Leben Jesu. Von Dr. Stahl. Bonn. Peter Hanstein. Brosch. M. 4.50 = *K* 5.40.

Predigtentwürfe über die Wechselgesänge bei der heiligen Messe an den höchsten Festtagen. Von Viktorin Schedlbaur. Wien und Leipzig 1910. Verlag von Heinrich Kirsch. 109 S. *K* 1.80.

Unsere Liebe Frau von Lourdes. Andachtsbüchlein mit 5 Bildern und einem Anhang von Liedern. Herausgegeben von Johann Bernhard. Mit oberhirtlicher Approbation. Linz a. d. Donau. Druck und Kommissionsverlag der Zentraldruckerei. 16°. 408 S. Gbd. *K* 1.20.

Theologische Studien der Leo-Gesellschaft, herausgegeben von Dr. Albert Ehrhard und Dr. Franz M. Schindler. 20.: Augustinus Bartholomäus Hille, Bischof von Leitmeritz. Ein Lebensbild von Franz Reite, Spiritual im bischöflichen Seminar in Leitmeritz. Wien. 1910. Ambr. Oppitz Nachfolger. 180 S.

Johann Michael Sailer, seine Maßregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt. Von Dr. Remigius Stölzle. Kösel. Kempten und München. 1910. 8°. VI u. 178 S. M. 4.40 = *K* 5.28.

La Cindad de Dios. Revista religiosa, filosofica, cientifica y literaria. Año XXXI. vol. LXXXIV. Real monasterio del Escorial. Madrid. Pags. 78. Alle 14 Tage eine Nummer. Herausgegeben von den PP. Augustinern im Eskorial. Jährliches Abonnement 25 Pesetas.

Deutscher Hausschatz. Illustrierte Familien-Zeitschrift. Verlag Fr. Pustet. Regensburg und New York. Monatlich 2 Hefte à 30 Pf. = 36 *h*, komplett M. 7.20 = *K* 8.64.

Alte und neue Welt. Illustriertes Familienblatt zur Unterhaltung und Belehrung. Benziger & Co. Einsiedeln (Schweiz). 45. Jahrgang. Monatlich 2 Hefte. Preis des Heftes 35 Pf., 45 *h*, 45 Cts.

Der Aar. Illustrierte Monatsschrift für das gesamte katholische Geistesleben der Gegenwart. Regensburg. Fr. Pustet. Vierteljährig M. 4.— = *K* 4.80; einzelne Hefte M. 1.50 = *K* 1.80.

Christlich-pädagogische Blätter. Monatschrift für Religionsunterricht und Jugendseelsorge. Herausgegeben vom Wiener Katecheten-Verein. Erscheint am 5 jeden Monates. Ganzjährig *K* 4.— = M. 5.— = Fr. 5.—.

Kirchliches Eherecht mit besonderer Rücksicht auf das Recht der griech.-kathol. Kirchenprovinz von Halicz, der morgenländischen autokephalen Kirche und in Berücksichtigung der Gesetze von Oesterreich und Ungarn, ruthenisch verfaßt von Dr. Basil Masciuch, suppl. Professor des Kirchenrechtes an der griech.-kath.-theol. Diözesanlehranstalt in Przemysl. Przemysl 1910. XVI u. 671 S. *K* 9.—.

Verdient sowohl wegen seiner gründlichen wissenschaftlichen, theoretisch-praktischen Bearbeitung und des gediegenen theologischen Apparates, als auch wegen Angabe einschlägiger Vorschriften der spezifisch morgenländischen Kirche und seltener, am Schlusse angeführter diesbezüglicher historischer, mit erheblichem Zeit- und Kostenaufwand eruierter Dokumente allgemeine Anerkennung.

Neueste Bewilligungen oder Entscheidungen in Sachen der Ablässe.

Von P. Josef Hilgers S. J. in Rom.

1. Neues Privileg der Associatio perseverantiae sacerdotalis. Der Heilige Vater Papst Pius X. verlieh in einer Privat-

audienz vom 11. November 1910 allen Mitgliedern des genannten Priestervereines das Privileg: einmal im Jahre nach Belieben entweder am Donnerstag nach Sexagesima oder am Dienstag nach Quinquagesima die Messe „Exsurge Deus" „Reparationis injuriarum SS. Cordi Jesu in SS. Eucharistiae Sacramento illatarum" als Hochamt oder als stille Messe zelebrieren zu dürfen, wenn nicht auf diese Tage ein Fest des Herrn oder ein festum primae classis fällt. Die Messe wird alsdann mit Gloria, Kredo und nur einer Oration gefeiert. - Korrespondenz der Associatio XXXI (1910), 153. Die obige Messe „Exsurge Deus" kann separat von Pustet in Regensburg bezogen werden. In den neuesten Meßbüchern findet sie sich bereits unter den Messen pro aliquibus locis.

2. Generalabsolution in den Versammlungen der dritten Orden. An bestimmten Tagen können die Mitglieder der dritten Orden (auch solcher, welche ein gemeinsames Leben führen) sich versammeln, um nach ihrer Regel die sogenannte Generalabsolution oder auch den päpstlichen Segen mit vollkommenem Ablasse zu empfangen. Durch Dekret des heiligen Offiziums vom 15. Dezember 1910 hat nunmehr der Heilige Vater für den Fall, daß bei dieser Gelegenheit der eigentlich dazu bevollmächtigte Priester aus irgend einem Grunde abwesend sein sollte, jedem Welt- oder Ordenspriester, der Approbation zum Beichthören hat, die Vollmacht verliehen, diesen Segen den Versammelten beiderlei Geschlechtes rechtmäßig zu spenden. — Act. Ap. Sed. III, 22.

3. Kruzifixe mit dem Sterbeablaß toties-quoties.[1] — **Neue Vollmacht für alle Seelsorgspriester.** Bis vor wenigen Jahren waren die Kruzifixe mit dem Sterbeablaß toties-quoties nur zum Gebrauche der Priester gestattet. In selteneren Fällen wurde auch wohl in der letzten Zeit anderen, z. B. Krankenschwestern, ein solches Kruzifix zugestanden. Der Heilige Vater Papst Pius X. aber hat sich auch hierbei freigebiger als irgend ein Papst vor ihm gezeigt. Zunächst verlieh er selber den Kruzifixen, die er persönlich weihte, den Sterbeablaß in der Weise, daß alle Schwerkranken, von wem immer denselben das Kruzifix gereicht wird, diesen Ablaß gewinnen können. Auch ward nirgendswo und niemals gesagt, daß diese Kruzifixe den Ablaß verlören beim Tode ihres eigentlichen Besitzers. Ueberdies gab Pius X. schon seit einigen Jahren Bischöfen und selbst einfachen Priestern die Vollmacht, Kruzifixen in ebenderselben Weise durch einfache Segnung mit dem Kreuzzeichen diesen toties-quoties-Sterbeablaß mitteilen zu können. Schließlich gestattete er in der allerletzten Zeit, daß alle Priester, welche ständige Seelsorge haben, vor allem die Pfarrer, ebendieselbe Vollmacht durch das heilige Offizium erlangen können.

Es kann aber die erlangte Vollmacht, wie andere ähnliche, nur de consensu episcopi, mit Zustimmung des Bischofs, gebraucht werden. Der Schwerkranke jedoch kann sich immer eines solchen geweihten Kruzifixes

[1] Vgl. Beringer: Die Ablässe, 13. Aufl., S. 370 ff., Hilgers, Kl. Ablaßbuch S. 355 f.

bedienen, es sei denn, daß ein Priester ihm beisteht, der ihm den päpstlichen Segen mit vollkommenem Ablaß spenden kann. Die Bedingungen zur Gewinnung des Ablasses sind dieselben wie überhaupt bei der Gewinnung des Sterbeablasses: dieselben sind auch in dem Bewilligungsdokumente eigens angegeben.

Die Bittschrift zur Erlangung der Vollmacht lautet wie folgt:

Beatissime Pater.

N. N. ad pedes Sanctitatis Vestrae provolutus, humillime petit facultatem benedicendi Crucifixos cum Indulgentia plenaria, vulgo toties-quoties nuncupata, id est a quocunque ex fidelibus in mortis articulo constitutis lucranda. Et Deus etc.

4. Dekret über die Medaillen, die man an Stelle der Skapuliere tragen darf.[1] Da die heiligen Skapuliere viel zur Hebung des religiösen Lebens unter den Gläubigen beitragen und immer mehr Verbreitung finden, wünscht der Heilige Vater sehr, daß die bisherige Form derselben beibehalten werde. Doch setzte er, bestimmt durch die zahlreichen an ihn gerichteten Bitten, nach vorher eingeholtem Rate der Väter des heiligen Offiziums in einer Audienz des Assessors dieser Kongregation am 16. Dezember 1910 folgendes fest:

Alle Gläubigen, die mit einem oder mehreren eigentlichen und vom Heiligen Stuhle approbierten Skapulieren ausgenommen allein die der 3. Orden in der vorgeschriebenen Weise schon bekleidet sind oder noch bekleidet werden, können in Zukunft an Stelle der Skapuliere aus Wollzeug, eine einzige Medaille aus Metall bei sich tragen, entweder am Halse oder auf eine andere geziemende Weise. Durch das Tragen dieser Medaille wird man genau wie beim eigentlichen Skapulier aller Ablässe und Privilegien teilhaftig, das sogenannte privilegium sabbatinum des Karmelitenskapuliers nicht ausgenommen.

Die Vorderseite dieser Medaille muß das Bild des göttlichen Heilandes mit seinem heiligsten Herzen, die Rückseite das der seligsten Jungfrau Maria tragen.

Dieselbe muß mit soviel besonderen Segnungen geweiht sein, als sie Skapuliere ersetzen soll.

Jede dieser Segnungen kann mit einem einzigen Kreuzzeichen vollzogen werden, entweder bei der Aufnahme sogleich nach der Bekleidung mit dem Skapulier oder später je nach Gelegenheit und Verlangen. Es kommt dabei auch nicht auf die Reihenfolge der Segnungen an. Ein jeder Priester, der die betreffenden Skapuliere weihen kann, hat auch die Vollmacht, Skapuliermedaillen zu weihen und es ist durchaus nicht erfordert, daß dies der nämliche Priester tue, der die Aufnahme und Einkleidung vollzogen hat. Doch gelten hiebei alle Bedingungen und Einschränkungen der ursprünglichen Vollmacht ꝛc. ꝛc.

Das Dekret ist gegeben zu Rom am 16. Dezember 1910.

Unterzeichnet: Aloisius Giambene
Substitut für die Ablässe.

[1]) Vgl. diese Zeitschrift H. I. S. 179.

Erklärungen zu dem Dekret über die Skapuliermedaillen.

Bezüglich der schon vor dem 16. Dezember 1910 geweihten Skapuliermedaillen und bezüglich der Vollmacht, diese Medaillen zu weihen, sei sie nun vom Heiligen Vater unmittelbar oder durch irgend eine Behörde des Heiligen Stuhles oder auf sonst irgend eine Weise erteilt, hat der Heilige Vater folgendes bestimmt:

1. Medaillen, die von dazu Bevollmächtigten früher, d. h. vor dem 16. Dezember 1910, geweiht wurden, können auch in Zukunft anstatt der Skapuliere getragen werden, in der Weise und unter den Bedingungen, welche die ursprüngliche Vollmacht angab.

2. Alle Welt- und Ordenspriester ohne Ausnahme dürfen ihre Vollmacht, Skapuliermedaillen zu weihen, nach Ablauf von fünf Jahren, vom Zeitpunkte der Erteilung an gerechnet, nicht mehr ausüben. Während dieser Zeit jedoch können sie, auch wenn sie nicht die Vollmacht haben, Skapuliere zu weihen, überall diese Medaillen weihen, doch unter der Bedingung, daß sie sich in allem, sowohl was die Bilder der Medaillen betrifft, als auch in den anderen Bedingungen genau an die Vorschriften des vorstehenden Dekretes halten.

3. Die Vollmacht der Subdelegation erlischt mit der Veröffentlichung dieses Dekretes und dieser Erklärungen; denn es ist durch das Dekret selbst schon genügend für das geistliche Wohl der Gläubigen gesorgt. Act. Ap. Sed. III. 22ff.

5. **Bemerkungen** zu den obigen neuen Verordnungen über die Skapuliermedaillen:

1. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß der Heilige Vater ausdrücklich und nachdrücklich wünscht, die Gläubigen möchten trotz der neuen Zugeständnisse die althergebrachte Art und Weise der Skapuliere aus Wollstoff beibehalten. Dankbar zu begrüßen ist jedoch die Neuerung nicht so sehr für manche vornehme Damen, als vielmehr für die christlichen Neger Afrikas und so viele brave katholische Arbeiter in den Minen und Bergwerken, an den Hochöfen und in den Fabriken der alten wie der neuen Welt.

2. Alle kleinen Skapuliere — nicht aber die Skapuliere der dritten Orden — können gültigerweise durch eine Medaille ersetzt werden: Also nicht bloß die fünf bekanntesten (das sogenannte fünffache Skapulier), sondern auch das Herz Jesu-Skapulier, das Skapulier der Mutter vom guten Rate, des heiligen Josef usw.

3. Eine einzige Medaille genügt zum Ersatz für alle Skapuliere. Dieselbe muß von Metall sein und auf der einen Seite die Darstellung des Heilandes mit seinem heiligsten Herzen, auf der Rückseite eine beliebige Darstellung der Mutter Gottes haben. Man muß dieselbe ständig bei sich tragen, entweder am Halse hängend oder auf andere geziemende Weise. Trägt man dieselbe am Rosenkranze, den man stets bei sich führt, so scheint es nicht notwendig, bei Nachtzeit den Rosenkranz irgendwie sich umzuhängen; man kann denselben in den Kleidern lassen oder sonst in seiner Nähe haben.

4. Die Weihe dieser Medaille geschieht durch eine einfache Segnung mit dem Kreuzzeichen, die so vielmal gegeben werden muß, als die Medaille Skapuliere ersetzen soll. Doch kann die Medaille diese Segnungen zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Priestern erhalten. Dieselben brauchen auch nicht in Gegenwart dessen, der die Medaille erhält und trägt, gesegnet zu sein.

5. Nur derjenige, welcher vorher gültigerweise mit einem Skapulier bekleidet wurde, kann statt dessen die Medaille erhalten. Es ist nicht notwendig, daß die Weihe der Medaille der Weihe des Skapuliers unmittelbar folge und daß derselbe Priester die Medaille segne, welcher das Skapulier geweiht hat. Irgend eines besonderen Grundes bedarf es nicht, um die gesegnete Medaille anstatt der Skapuliere tragen zu dürfen.

6. Jeder Priester, welcher die Vollmacht besitzt, Skapuliere zu weihen und anzulegen, hat nunmehr mit denselben Einschränkungen und unter denselben Bedingungen auch die Vollmacht, die Medaille zum Ersatze dieser Skapuliere zu segnen. Darf er z. B. das Karmeliterskapulier nicht weihen dort, wo sich ein Kloster der Karmelitenpatres findet, so darf er ebendort auch nicht die Medaille zum Ersatz für dieses Skapulier segnen.

In Betreff der Skapuliermedaillen, welche vor dem 16. Dezember 1910 gesegnet, und der Vollmachten, welche vor diesem Datum erlangt wurden, genügen die Erklärungen des heiligen Offiziums (s. oben).

7. Alle Ablässe und Privilegien, welche für die Skapuliere bewilligt sind, können in derselben Weise durch das Tragen der Medaille gewonnen werden.

8. Die neuen Verordnungen wurden am 16. Dezember 1910 erlassen, allein erst am 16. Jänner 1911 in den Acta Apostolicae Sedis (III. 22 sqq.) promulgiert; von diesem Tage an haben sie eigentlich Gesetzeskraft und Geltung. Da aber diese Verordnungen schon früher bekannt wurden, besonders durch die Veröffentlichung im „Osservatore romano", so erklärte der Heilige Vater, daß alle, welche schon vor dem 16. Jänner 1911 nach der neuen Verfügung Medaillen gesegnet hätten, nicht behelligt werden sollten. So weit es notwendig ist, hieß der Heilige Vater diese Segnungen gut, bezw. sanierte dieselben.

Erlässe und Bestimmungen römischer Kongregationen.

Zusammengestellt von D. Dr. Bruno Albers O.S.B. in Monte Cassino (Italien).

(Fastengebot.) Der Bischof von Barcellona hat, um allen Zweifeln ein Ende zu machen, unlängst bei der Konzilskongregation angefragt:

1. Ist es erlaubt, an Tagen, an denen der Fleischgenuß verboten ist, auch wenn ein Indult nicht besteht, wie an den Freitagen der Fastenzeit, ohne weiteres Fleischbrühe und Fische zu genießen?

2. Ist es erlaubt, wenn der Genuß der Laktizinien verboten ist, Fleischbrühe zu genießen?

3. Dürfen die Fastenspeisen am Mittag und Abend mit Fett oder Schmalz zubereitet werden?

Auf diese Anfragen gab die S. Congregatio Concilii am 6. August 1910 folgende Entscheide:

Ad 1 und 2 Negative, doch darf Fleischbrühe an Fasttagen bei der Mittagsmahlzeit zugleich mit Fischen genossen werden von denen, welche die Erlaubnis haben, Fleisch zu essen.

Ad. 3 Affirmative, auch am Abend dürfen für die Fastenspeisen Fett und Schmalz verwendet werden, wenn die Anwendung dieser Zubereitungsmittel überhaupt für die Fasttage erlaubt ist.

(Modernisteneid.) Die S. Congregatio Consistorialis hat am 17. Dezember 1910 folgende Erklärung hinsichtlich des Eides der durch das Motu proprio „Sacrorum Antistitum" vorgeschrieben wurde, erlassen:

1. Die Religiosen, welche die höheren Weihen empfangen sollen, haben den Eid vor dem Bischofe abzulegen, welcher sie weiht.

2. Die Religiosen, welche zum Beichthören oder Predigen approbiert werden, haben den Eid vor demjenigen abzulegen, welcher ihnen die Beichtfakultät erteilt, respektive die Erlaubnis zum Predigen gibt.

3. Die diesbezüglichen Dokumente sind in dem Archive desjenigen Ordinarius aufzubewahren, der den Eid entgegennimmt.

In derselben Angelegenheit erging eine frühere Erklärung unter dem 25. Oktober 1910. Durch dieselbe wurde folgendes bestimmt:

1. Diejenigen, welche mehrere Aemter oder Benefizien erhalten, brauchen den Eid nicht wieder abzulegen, doch müssen sie die Ablegung des Eides demjenigen, der ein Recht auf dasselbe hat, beweisen.

2. Die Ordensoberen, Generale oder Generaloberen eines Ordens oder einer religiösen Genossenschaft haben den Eid vor den Generaldefinitoren oder den Generalassistenten abzulegen. Die Ordensoberen, welche künftig gewählt werden, vor dem Präsidenten des Generalkapitels.

3. Der Generalvikar kann von dem Bischof bevollmächtigt werden, den Eid entgegenzunehmen, nachdem er ihn selbst in die Hände des Bischofes abgelegt hat.

4. Es genügt, daß die Eidesformel von einem gelesen wird und von dem einzelnen die Eidesformel und die Unterschrift geleistet wird.

5. Diejenigen, welche als Vikare der Seelsorger, als Beichtväter oder Prediger jährlich aufs neue bestätigt werden, brauchen den Eid nicht jährlich zu wiederholen.

6. Die Pfarrer müssen in Zukunft den Eid in die Hände desjenigen ablegen, von dem sie das Benefizium erhalten.

7. Die Benefiziaten sind nur gehalten, die neue Eidesformel, nicht die Professio fidei zu unterschreiben.

(Laienbrüder der Religiösen Orden.) Für die Laienbrüder der Orden und Kongregationen sind folgende wichtige Bestimmungen erlassen worden:

1. Die Generaloberen können den Provinzialoberen, so oft als notwendig, erlauben, junge Leute als Laienbrüder anzunehmen, welche gerade das 17. Lebensjahr vollendet haben.

2. Keiner kann zum Noviziat zugelassen werden, der nicht wenigstens ein zweijähriges Postulat, falls die Regeln kein längeres vorgeschrieben haben, gemacht hat, bei Strafe der Ungültigkeit der späteren Profeß.

3. Das Noviziat kann vor dem 21. Lebensjahre überhaupt nicht begonnen werden und dauert ein oder zwei Jahre, je nach den Bestimmungen des Ordens.

4. Nach Beendigung des Noviziates und unter Beobachtung der kanonischen Vorschriften können die Laienbrüder zur einfachen Profeß zugelassen werden. Diese Gelübde sind dauernde von seiten des Oberen, sechsjährige für den Orden.

5. Nachdem sechs Jahre verflossen sind und der Laienbruder wenigstens das 30. Lebensjahr vollendet hat und nicht eher, unter Strafe der Nullität, können die Laienbrüder, wo es Gebrauch ist, zur feierlichen Profeß zugelassen werden.

6. Was in vorhergehenden Artikeln hinsichtlich der einfachen und feierlichen Profeß bestimmt ist, ist jetzt schon von denjenigen Laienbrüdern zu beobachten, welche schon im Orden sind und noch nicht die einfachen, respektive feierlichen Gelübde abgelegt haben.

Diesen sechs Bestimmungen fügt die Kongregation noch die folgenden Kautelen hinzu. Die Ordensoberen müssen, ehe der Kandidat zugelassen wird, sich über dessen eheliche Abstammung, sittliche Aufführung, dessen guten Ruf in der Gemeinde und Tüchtigkeit zum Ordensstande, sowie Absichten überzeugen. Sind die Informationen allseits günstig und empfehlen die beigebrachten Dokumente den Kandidaten praehabita de more maiorum licentia, so kann der Kandidat mit Erlaubnis der Ordensoberen zum Postulat zugelassen werden.

Den Laienbrüdern ist ein eigener Praepositus zu geben, welcher dieselben nicht nur im religiösen Leben zu unterrichten hat, sondern auch in allem anderen, was zu einem wohlanständigen Benehmen gehört. Den Postulanten und Novizen-Laienbrüdern ist von ihren respektiven Oberen der römische Katechismus (des Konzils von Trient) zu erklären, außerdem sind sie über die Obliegenheiten ihres Standes, Verpflichtung der Gelübde usw. genau zu unterrichten. Besondere Anleitung ist ihnen für die Betrachtung zu geben, sowie sie in den Geist des Gebetslebens einzuführen sind. Für die Betrachtung ist eine eigene Zeit festzusetzen, die Zeit der heiligen Messe soll nicht dafür verwendet werden. Damit den Laienbrüdern ferner alle Gelegenheit zur Ueberhebung genommen werde, sollen ihnen nur bei dringender Notwendigkeit wichtige Geschäfte zur Besorgung überlassen werden und auch dann nur in vollständiger Abhängigkeit und Ueberwachung eines älteren Paters, dem sie von ihrer Tätigkeit treulich Rechnung ablegen müssen.

(S. C. De Religiosis d. d. 1. Jan. 1911.)

(Militärdienst der Religiosen.) Hinsichtlich des Militärdienstes sind unter Gutheißung des Heiligen Vaters folgende Bestimmungen für die Religiosen getroffen worden:

1. In den Orden mit feierlichen Gelübden können einfache Professen nicht eher zu den feierlichen Gelübden, respektive höheren Weihen, zugelassen

werden, bevor sie nicht ein oder zwei Jahre, je nachdem die Berufung erfolgt, ihrer Militärpflicht Genüge geleistet haben und nach dem Militärdienst nicht wenigstens ein Jahr noch als einfache Professen im Orden zugebracht haben. Für die Laienbrüder gilt die obengenannte neue Konstitution.

2. In den Instituten mit einfachen Gelübden können die Novizen nur temporäre Gelübde ablegen, bis zur Vollendung der Dienstzeit. Während der Militärjahre können sie die einfachen Gelübde nicht erneuern. Nach Entlassung aus dem Militärdienste legen sie Profeß für ein Jahr ab, dann können sie die einfachen dauernden Gelübde ablegen.

3. Damit die jungen Leute, welche der Militärpflicht genügen, ihren Beruf nicht verlieren, sollen sie sich von allem fern halten, was denselben gefährden kann, die heiligen Sakramente fleißig empfangen und katholische Zirkel oder Rekreatorien fleißig besuchen.

4. Ist an dem Orte, wo sie Militärdienste leisten, ein Haus ihres Ordens oder Kongregation, so sollen sie dasselbe besuchen und stehen unter unmittelbarer Aufsicht des Oberen dieses Hauses. Ist kein Haus ihres Institutes da oder sind sie verhindert, dasselbe aufzusuchen, so sollen sie unter der Aufsicht eines vom Bischof hiezu ernannten Priesters stehen, damit sie, falls ein Wechsel im Dienstorte eintritt, ein schriftliches Zeugnis von diesem über ihr Verhalten beibringen können. Ist kein vom Bischof ernannter Priester an dem Orte, so sollen sie sich selbst einen Priester ausuchen und den Namen desselben ihren Oberen anzeigen, welche alsbald beim Bischofe über die Person desselben Erkundigungen einziehen. Außerdem sollen sie regen Briefwechsel mit ihrem Ordensoberen oder mit einem anderen Ordensmitgliede, der dazu Auftrag vom Oberen erhalten hat, pflegen.

5. Die Ordensoberen, Provinziale oder Lokaloberen sollen entweder selbst oder durch einen Priester ihres Institutes über Leben und Sitten des Kandidaten während seiner Militärzeit Erkundigungen einziehen, namentlich mit Hilfe des obengenannten Priesters, damit sie sich vergewissern, daß der Kandidat sich seinem Berufe treu erwiesen hat.

6. Nach Vollendung der Militärzeit sollen sie sofort in ihr Ordenshaus zurückkehren und, falls ihre gute Aufführung feststeht, nach einigen Tagen geistlicher Uebung die temporären Gelübde ablegen. In den religiösen Orden sollen sie unter die jüngeren Professen oder Kleriker eingereiht werden, die der direkten Aufsicht eines Ordensmitgliedes unterstehen, der Priester sein muß, und zwar die ganze Zeit, welche bis zur Ablegung der feierlichen Gelübde vorgeschrieben ist. Hiebei wird die Zeit der einfachen, temporären Gelübde angerechnet, nicht aber die Militärzeit.

7. In dieser Zeit sollen sie den Studien obliegen, die Lokaloberen aber sollen sie genau prüfen hinsichtlich ihres Eifers, Sittenreinheit, Lehren und Fleißes, damit sie hierüber den Ordensoberen vor Ablegung der feierlichen Profeß ein eidliches Zeugnis ablegen können.

8. Wer während des Militärdienstes oder nach Beendigung desselben vor Ablegung der einfachen dauernden oder feierlichen Gelübde Zweifel über seinen Beruf hat aufkommen lassen oder die Kautelen während der Militärzeit nicht beobachtet hat oder sonstwie von der Sitten- oder Glaubens-

reinheit abgewichen ist, soll vom General mit Beistimmung seines Beirates entlassen werden. Die Gelübde sind durch die Entlassung ohne weiters gelöst. Wünschen die Kandidaten selbst die Lösung ihrer Gelübde, so haben die Generaloberen als Legaten des Heiligen Stuhles die Vollmacht, dieselben zu lösen, wenn es sich um Klerikalinstitute handelt; handelt es sich um Laieninstitute, so gelten die Gelübde gelöst durch einen Brief des Ordensoberen, durch welche die Erlaubnis gegeben wird, zur Welt zurückzukehren.

9. Die Beobachtung der vorstehenden Vorschriften ist auch für diejenigen religiösen Genossenschaften verpflichtend, welche keine Gelübde haben, sondern nur durch ein Versprechen ihre Mitglieder verpflichten.

10. Im Falle eines Zweifels ist an diese Kongregation in jedem einzelnen Falle zu rekurieren.

(S. C. De Religiosis d. d. 1. Jan. 1911.)

Bericht über die Erfolge der katholischen Missionen.

Von Professor Peter Kitlitzko in Ried (O.-Oe.).

Zu den beliebtesten Themen in den antikatholischen Blättern und den Abfallsversammlungen gehört das Thema von der Rückständigkeit und Schlechtigkeit der kath. Kirche. Nach den Schilderungen solcher Blätter und Redner hat sich die Kirche überlebt, sie hat keine Existenzberechtigung mehr, weil sie die innere Kraft verloren hat, sie ist dem Untergang verfallen und schon im Stadium der Auflösung; sie ist nur mehr eine Ruine, die bald gänzlich verschwinden wird, um einem neuen modernen Bau Platz zu machen.

Wie man nun zu einem verkommenen Menschen, der daran ist, gänzlich abzuwirtschaften, kein besonderes Vertrauen hat, wie es keine besondere Ehre ist, Mitglied eines Vereines zu sein, in dem kein rechtes Leben ist und in dem es gar nicht vorwärts geht, so ist es auch keine besondere Auszeichnung, Glied einer Kirche zu sein, die im Rückgange begriffen ist und der Jahr für Jahr Tausende der „Allerbesten" den Rücken kehren. Daher ist es das Vernünftigste — das ist der Refrain aller Reden und Artikel — das Beispiel der „Edelsten" nachzuahmen und ebenfalls aus dieser Kirche auszutreten.

Es läßt sich nicht leugnen, daß solche, zumeist mit Pathos und im Brusttone der Ueberzeugung vorgetragene Schilderungen geeignet sind, bei weniger Unterrichteten, namentlich jugendlichen Lesern und Zuhörern, die für Freiheit und Fortschritt schwärmen, das Vertrauen zur Kirche zu erschüttern, ein Gefühl der Abneigung und des Hasses gegen dieselbe zu erzeugen und so den Abfall vorzubereiten.

Für den Priester erwächst daher die Pflicht, im Unterrichte und in der Predigt dieser Fälschung entgegenzutreten und oft und in eindringlichen Bildern die Lebenskraft der Kirche vor Augen zu führen.

Anlässe bieten sich genug, so bei Besprechung der charitativen Tätigkeit, der sozialen Einrichtungen usw. Ganz besonders geeignet zur Veranschaulichung der Lebenskraft der Kirche scheint mir aber die Missions-

kunde zu sein. Da kann man ihre Tätigkeit Schritt für Schritt verfolgen und die großartigen Erfolge sind der beste Beweis für die innewohnende Kraft.

Der Berichterstatter hat vor einigen Jahren zwei einfache Karten angefertigt über den Stand der kath. Kirche in Nordamerika, Australien, Ostasien und Afrika in den Jahren 1800 und 1900 und er erinnert sich noch recht lebhaft des Eindruckes, den diese einfache Zusammenstellung auf die Schüler der 8. Klasse eines Gymnasiums gemacht hat. Wenn die Zuhörer hören, daß Kanada und die Vereinigten Staaten im Jahre 1800 je 1 Bistum, im Jahre 1900 aber 4 Erzbistümer und 27 andere kirchliche Sprengel, bezw. 12 Kirchenprovinzen, 62 Bistümer und 7 apostolische Vikariate, daß Australien im Jahre 1800 keine einzige kath. Gemeinde, im Jahre 1900 aber (mit Einschluß von Ozeanien) 2 Kirchenprovinzen und 25 kirchliche Sprengel gehabt hat, so werden sie selber bald herausfinden, was von der Fabel über den „Rückgang" der Kirche zu halten ist.

Und hätten wir doch eine Karte, welche uns den Besitzstand der kath. Kirche im Jahre 1900 und 1910 veranschaulichte! Nach der „Gerarchia cattolica" des Jahres 1911 gibt es gegenwärtig 1751 kirchliche Sprengel. Von diesen sind nicht weniger als 80 (8 Erzdiözesen, 37 Diözesen, 3 Abteien und Prälaturen, 18 apost. Vikariate und 14 Präfekturen) unter dem Pontifikate Pius X., also in den allerletzten Jahren, errichtet worden. Die Errichtung von 80 Diözesen in sieben Jahren ist doch ein Zeichen jugendlicher Lebenskraft!

Durch die Errichtung dieser neuen Diözesen sind die alten Sprengel keineswegs geschwächt worden; im Gegenteil. Durch die Verkleinerung war nun die Möglichkeit einer intensiveren Arbeit gegeben und diese hat bewirkt, daß sich die Zahl der Katholiken in vielen Vikariaten verdoppelt, verdreifacht, ja sogar verzehnfacht hat. Wer hört, daß die jährliche Zunahme der Katholiken in den Vikariaten Chinas allein 100.000 übersteigt, wer hört, daß die Konversionen hochgestellter Personen in England und Nordamerika Jahr für Jahr in die Tausende gehen, wer hört, daß in Rußland eine Bewegung eingesetzt hat, die der kath. Kirche in absehbarer Zeit 10 bis 12 Millionen neue Mitglieder zuführen dürfte — dem werden dann die 40, 200 oder 1000 Apostaten nicht imponieren, selbst wenn es die „Allerbesten" wären.

Der Priester wird bei seiner Belehrung nicht versäumen, hinzuweisen, daß noch unendlich mehr geschehen könnte, daß die Erfolge noch bedeutend größere sein könnten, wenn die nötigen Arbeitskräfte und Mittel vorhanden wären.

Zum Beweise seiner Behauptung lese er seinen Zuhörern einige Berichte vor, in welchen die Missionäre um Errichtung von Schulen und Kirchen angefleht werden.

Für die Leser, die nicht im Besitze von Missionszeitschriften sind, erlaube ich mir drei solche Berichte hieher zu setzen. Der erste stammt von einem Jesuitenmissionär aus Armenien und ist dem letzten Jahrgange der „Katholischen Missionen" entnommen. Der Missionär schreibt:

„An vielen Orten ruft die armenische Bevölkerung dringend nach katholischen Priestern. Das Herz blutet einem, wenn man auf alle diese flehentlichen Bitten um kath. Schulen nur eine ausweichende Antwort, ein unbestimmtes Versprechen geben kann, von dem man weiß, daß es vorläufig unerfüllt bleiben muß. Sollten wir alle Bitten erfüllen, so müßten wir unsere Zahl nicht verdoppeln, sondern verzehnfachen. Wären wir nur wenigstens imstande, die gute, schlichte Landbevölkerung regelmäßig zu besuchen, um sie etwas in der Religion zu unterrichten, ihnen von Gott zu reden. Aber unsere Zahl genügt kaum für die Arbeit in den Städten, geschweige denn für das weite flache Land. Dazu kommt der Mangel an Mitteln. Der Missionär reist so einfach als möglich; er begnügt sich mit der Nahrung der armen Bauern: einem Brei aus geschrotetem Korn und geronnener Milch. Er übernachtet in ihren elenden Hütten, die sie mit Pferd und Esel teilen und schläft auf schmutzigen Matten. — Trotzdem kosten diese weiten Rundfahrten Geld — mehr Geld, als dem Missionär zur Verfügung steht."

Ein ähnlicher Bericht kommt aus dem Osten Asiens, aus Korea, von P. Bonifatius Sauer O. S. B. vom 1. September 1909:

„Viele ganz heidnische Völker bitten um kath. Missionäre, die überall ein ganz außergewöhnliches Vertrauen genießen, und ersuchen sie, bei ihnen eine kath. Schule einzurichten. Man muß sie abweisen, weil keine Lehrer zur Verfügung stehen, obschon die Leute sich bereit erklären, die Lehrer zu bezahlen. Es tut weh, sehen zu müssen, wie ein Volk, das so reif war für die Ernte, verloren geht, weil es an Arbeitern und vor allem am nötigen Gelde fehlt."

Aus Afrika schreibt der Apostol. Präfekt von Togo unter dem 22. November 1910:

„Augenblicklich herrscht überall im Lande eine äußerst günstige Strömung der Schwarzen zur Annahme der christlichen Lehre. Selbst aus gänzlich abgelegenen Dörfern kommen sie bitten um Lehrer. Leider konnten nur wenige Bitten erfüllt werden."

Aehnliche Berichte liegen noch aus Assam, Ozeanien usw. vor. Ueberall dieselbe Erscheinung. Wie viele Millionen könnten der Kirche in wenigen Jahren zugeführt werden, wenn hinreichende Mittel vorhanden wären!

Und dabei handelt es sich nicht um Scheinbekehrungen, sondern um Bekehrungen, denen eine mehrjährige Probezeit vorangeht. Wie ernst es die bekehrten Völker mit dem Christentum nehmen, möge noch an einem Beispiele gezeigt werden. Es ist ebenfalls den „Kath. Missionen" entnommen und zeigt uns das religiöse Leben der Christen von Uganda in Afrika. Der Bericht lautet:

„Das Fasten wird in Uganda in der ursprünglichen strengen Form beobachtet. Von Aschermittwoch bis Ostern kommt kein Fleisch und Fett auf den Tisch der Baganda, und zudem findet die Mahlzeit, gerade wie in christlicher Vorzeit, erst abends statt. Von Dispens ist selten die Rede; niemand fällt es ein, um eine solche zu bitten, jeder würde sich dessen schämen. Dem Osterfeste geht eine achttägige Volksmission voraus. Gegen 3000 Gläubige nahmen das letztemal daran teil, hörten täglich drei Predigten und beteten gemeinsam den Kreuzweg. Am Osterfeste mußte man einen Altar unter freiem Himmel errichten, da dem Hochamte 6000—7000 Christen beiwohnten.

In der Hauptstadt Rubaga gehen am Herz Jesu-Freitag jeden Monats über 500 zu den hl. Sakramenten.

Im Apostol. Vikariate der Weißen Väter trafen im Jahre 1908 auf 98.000 Katholiken 483.774 Beichten, das macht auf die Person, selbst wenn man die noch nicht beichtpflichtigen Kinder einbezieht, eine Durchschnittszahl von fünf Beichten im Jahre. Die Kommunionen beliefen sich auf 634.587. Aehnlich steht es mit dem Sakramentenempfang im Missionsgebiete der Väter von Mill Hill.

Auf die 16.568 dieses Missionsgebietes kommen im selben Jahre (1908) 58.757 Beichten und eine Gesamtsumme von 59.307 Kommunionen."

Das war vor dem Kommunionedekret Pius X., wie groß mag die Zahl der Kommunionen jetzt sein?

Eine Kirche, der es gelingt, in so kurzer Zeit soviele neue Sprengel zu errichten und solche Christen zu erziehen, sollte keine Lebenskraft haben, sollte der Auflösung nahe sein? Nur Unverstand oder Bosheit kann etwas derartiges behaupten oder glauben.

Die Missionskunde ist die beste Apologie der Kirche!

IV. Asien.

(Fortsetzung.)

Korea. Geographisches und Ethnographisches. Einführung des Christentums in Korea. Die Zeit der Verfolgung (1839—1874) (1875, 139 ff., 159 ff., 177 ff.). — Korea (1894, 217 ff.). — Der erste Priester in Korea (1896, 1 ff.). — Ein Fest in Korea (1887, 103 ff., 123 ff.). — Gefangenschaft und Befreiung Msgr. Ridels, Apost. Vikars von Korea (1879, 189 ff., 206 ff., 228 ff.).

Chinesisches. Die Zünfte und Korporationen. Die Verwaltung in China und die Mandarine. Die Pagoden und die Bonzen usw. (1874, 58 ff., 80 f., 146 f., 191 f., 234 ff.; 1875, 58 ff.; 1876, 98 ff., 142 ff., 162 ff.). — Eine Reise in Zentralasien (1885, 33 ff., 54 ff.). — Briefe aus China (1900/01 1 ff.). — Die chinesischen Staatsministerien (1900/01, 261 ff.). — Geheime Gesellschaften in China (1892, 69 ff.). — Der Kindermord in China (1893, 69 ff.). — Chinesische Namen und Namengebung (1904/5, 172 ff.). — Bonzen und Bonzenklöster in China (1905/6, 53 ff.). — Die gottgeweihten Jungfrauen in China (1906/7, 121 ff.). — Das Opium und die Missionen Chinas (1895, 178 ff.). — Die Mission von Peking und Petscheli von deren Gründung im 16. Jahrh. bis auf unsere Tage (1878, 69 ff., 94 ff., 119 ff., 133 ff., 162 ff., 181 ff., 203 ff., 226 ff.). — Die Mandschurei und ihre Missionäre (1896, 155 ff., 177 ff., 197 ff., 249 ff., 269 ff.). — Geschichte einer mongolischen Christengemeinde (1897/8, 9 ff., 31 ff.). — Unter den Thumet-Mongolen (1898/9, 270 ff.) — Msgr. Ferdinand Hamer, Apost. Vikar der Südwest-Mongolei, ein Apostel und Märtyrer der Neuzeit (1901/2, 1 ff., 37 ff., 78 ff., 124 ff., 148 ff.). — P. Johann Adam Schall von Bell (1873, 11 ff., 35 ff., 54 ff.). — Der sel. Peter Märtyrer Sanz und seine Gefährten aus dem Dominikanerorden, Märtyrer in China (1893, 157 ff.). — Der sel. Johann Gabriel Perboyne, Märtyrer in China (1890, 1 ff., 30 ff., 51 ff.). — Die Ermordung der barmh. Schwestern in Tientsin (1874, 7 ff.). — Der sel. Franz Fernandez de Capillas, Missionar und Märtyrer in China (1908/9 207 ff. 241 ff.). — Ein chinesischer Aufruf gegen die Christen (1876, 15 ff.). — Die Christenverfolgung in Ning-ko (1877, 13 ff.). — Die Wirren in Süd-Kiangsi (1907/8, 146 ff.). — Die Boxer in Südost-Tschili (1900/01, 28 ff.). — Die Schreckenstage in den Missionen Chinas (1900/01 49 ff.). — Die Belagerung des Petang (1900/01, 73 ff., 98 ff.). — Die Kaiserstadt Peking (1900/01, 117 ff.). — Leiden und Verluste der Mission in Nordchina (1900/01, 142 ff.). — Die Eröffnung Chinas und die chinesische Mission (1899/1900, 69 ff.). — Der Kampf zwischen der chinesischen und europäischen Astronomie am Kaiserhofe zu Peking (1901/2, 25 ff., 53 ff., 105 ff.). — Die neuesten kaiserlichen Dekrete in China (1901/2, 61 ff.) — Chinesische Schulreformen (1903/4, 122 ff.). — Die neue Schulordnung in China (1910/11, 78 ff., 105 f.). — Die Tätigkeit weiblicher Orden in China (1879, 1 ff.). — Die Katechistenfrage in China (1907/8, 173 ff.). — Die apostol. Vikariate Chinas (1881, 113 ff.). — Die Mission von Kianguan im Jahre 1873—1874 (1875, 182 ff., 210 ff., 231 ff.). — Der Wahlfahrtsort Mariahilf auf dem Sose in Kianguan (1878, 89 ff.). — Die Christenlehrschulen (Katechumenate) in Kianguan (1903/4, 53 ff.). — Schantung und die Bucht von Kiautschou (1897/8 193 ff.)

Die Mission der deutschen Franziskaner in Nord-Schantung (1907/8 121 ff., 152 ff.). — Die Mission von Süd-Schantung (1905 6, 1 ff., 27 ff.). — Die Franziskanermission von Ost-Schantung (1905/6, 103 ff., 219 ff.). — Ein Ritt durch Ost-Schantung (1906/7, 152 ff.). Kanton (1881, 12 ff., 50 ff., 99 ff., Macao (1882, 34 ff., 55 ff.). — Hongkong (1883, 206 ff.). Das Apost. Vikariat von Honan (1878, 1 ff.). Yünnan, Geschichte und Reisen durch Yünnan (1884, 37 ff., 123 ff.). Bei dem Lolo in Yünnan (1895, 12 ff., 31 ff., 58 ff., 86 ff.). — Das Bergvolk der Miaotse in Yünnan (1900/01, 170 ff., 194 ff.). Das Trappistenkloster U. L. Frau vom Trost im Norden Chinas (1898/9, 193 ff., 219 ff.). — Die große Glocke von Nanking (1889, 123 ff.). Die neue dem heiligsten Erlöser geweihte Kathedrale in Peking (1889, 147 ff.). — Die transsibirische Bahn (1903 4, 169 ff.). Chinesische Skizzen (die Zukunft Chinas) (1904 5, 76 ff.). — Formosa (1879, 12 ff. — Geschichte der Insel (1895, 182 ff., 198 ff.). — Sameian (1873, 121 ff.).

Tibetanisches (1873, 15, 85 f.). Tibet und seine Missionäre (1897, 123 ff., 166 ff., 207 ff., 252 ff.).

Die Philippinen unter spanischer Herrschaft (1897, 1 ff., 28 ff.). — Das Christentum auf den Philippinen (1880, 1 ff., 92 ff., 162 ff., 207 ff., 223 ff., 241 ff.). Die Philippinen unter spanischer „Mönchsherrschaft" (1904/5 198 ff., 223 ff., 250 ff.). — Die Bevölkerung der Philippinen und die Ursache des Aufstandes (1897, 83 ff., 99 ff.). Die kath. Religion auf den Philippinen (1901/2, 9 ff.). Der Verkauf der philippinischen Klostergüter (1905 6, 265 ff.). — Die augenblickliche Lage und der Stand der älteren Orden unter der amerikanischen Herrschaft (1910/11, 70 ff.). — Die Mission von Mindanao (1889, 157 ff., 187 ff., 250 ff.). — Die Moros auf Mindanao (1890, 6 ff.). — Die Mamanuas oder die Ureinwohner von Mindanao (1890, 103 ff.). — Die Mission unter den Mandayas (1890, 158 ff.). — Die heidnischen Manobos auf Mindanao (1892, 95 ff., 123 ff.).

Borneo. Land und Leute. Christianisierung (1887, 201 ff., 225., 250 ff.). — Die Katastrophe in der Sundastraße (1884, 10 ff.). Das Waisenhaus und die Klosterschule von Sermawang (Java) (1873, 82 ff., 107 ff., 134 ff.).

Malakka. Der sel. P. Dionysius von der Geburt und der sel. Bruder Redemptus vom Kreuze, zwei Missionäre und Märtyrer des Karmeliten-Ordens (1900/01, 25 ff., 80 ff.). Die Mission auf Pulo-Pinang (Prinz von Wales-Insel) (1877, 4 ff.).

(Fortsetzung folgt.)

I. Asien.

Kleinasien. Die katholischen Missionen Kleinasiens haben einen harten Kampf zu bestehen, da sie hier zahlreiche und mächtige Gegner und Rivalen haben, die in sämtlichen wichtigeren Provinzialstädten der asiatischen Türkei Kollegien, Spitäler, Kliniken u. dgl. haben. Neben mehreren kleinen, protestantischen Sekten ist es besonders die große amerikanische Missionsgesellschaft American Board of Foreign Missions, die eine emsige und umfassende Tätigkeit entwickelt, besonders auf dem Gebiete der Schule. Die meist prächtigen, luftigen, praktisch eingerichteten und mit allen modernen Schulmitteln reich ausgestatteten Anstalten üben zumal auf die strebsame armenische Jugend eine starke Anziehungskraft aus und zählen Tausende von Studenten.

Von den katholischen Missionären kommen besonders die französischen Jesuiten in Betracht, die in sechs Städten (Adana, Kaisarieh, Sinaal, Tokat, Amasia und Marsievan) je 2 Knaben- und Mädchenschulen, also zusammen 24 Anstalten mit 1075 Zöglingen haben. Diese Kollegien verursachen der Mission bedeutende Auslagen, da von den Zöglingen nur 727 zahlen, die übrigen aber von der Mission erhalten werden müssen. Die Mission bedarf nachhaltiger, kräftiger Unterstützung.

Palästina. In Palästina entwickeln neben den protestantischen und schismatischen Sekten auch die Juden eine außerordentliche Tätigkeit auf dem Gebiete der Schule. Ihre Tätigkeit erstreckt sich von den Kindergärten bis zur höheren Mittelschule. Dadurch hoffen sie eine führende Stellung zu erlangen und die fremden Angestellten zu verdrängen. (Frb. k. M.)

Mesopotamien. Der Erzbischof von Mossul Msgr Butros Habra hat 20 Waisenkinder aus Syrien in die salesianischen Häuser Italiens gesandt, damit sie sich hier ausbilden und dann den Gedanken Boscos in ihre Heimat Mesopotamien verpflanzen.

Das Blindenheim in Bagdad wurde erweitert, indem im letzten Jahre ein eigenes Frauenheim mit Schlaf- und Arbeitssaal errichtet wurde.

Vorderindien. Der Radscha von Travancore, der über 2,600.000 Untertanen gebietet, feierte am 19. August 1910 sein 25jähriges Regierungsjubiläum. Die Katholiken, die sich im Reiche Travancore ungestörter Freiheit erfreuen, nahmen an den Festlichkeiten lebhaften Anteil. Der Erzbischof von Verapoly erließ ein eigenes Hirtenschreiben zur Hebung der Festlichkeiten, und der Bischof Benziger von Quilon überreichte dem Fürsten ein Handschreiben des Apost. Delegaten von Indien und ein Glückwunschtelegramm Papst Pius X. Der Fürst ehrte den Bischof dadurch, daß er ihn als letzten aller Gratulanten, d. h. als die am meisten geschätzte Persönlichkeit, in Audienz empfing. (Frb. k. M.)

Die „Kols"mission in Westbengalen entwickelt sich recht erfreulich. Das Beispiel und der Erfolg des „Apostels der Kols" (P. Lievens S. J., der den Eingeborenen zeigte, wie sie sich der drückenden Tyrannei der herzlosen Wucherer entziehen können, veranlaßte andere Missionäre, in ihren Sprengeln Aehnliches zu versuchen. So wurde in derselben Mission Chota Nagpur mit der Gründung von Raiffeisenschen ländlichen Darlehenskassen begonnen. Die Missionäre sind mit der bisherigen Entwicklung zufrieden.

Im Bezirke Bijapur, Präsidentschaft Bombay, wurde von dem deutschen Jesuiten P. Josef Winkhold eine Genossenschaft der Weber errichtet.

Die von dem Belgier P. Louwyck S. J. in Kalkutta gegründete Schreinergenossenschaft geht gut, aber langsam voran. (Frb. k. M.)

Assam. Die Präfektur von Assam zählte im letzten Jahre 3015 Katholiken (unter diesen 312 europäischer Abstammung) und gegen 500 Katechumenen. Getauft wurden in diesem Jahre 121 erwachsene Heiden (davon 17 in Todesgefahr), 50 Heidenkinder (davon 9 in Todesgefahr), 91 Kinder eingeborener, christlicher Eltern und 12 Kinder christlicher Europäer. Das Missionspersonal bestand aus 1 Präfekten, 10 Missionären, 3 Brüdern, 9 Schwestern, sämtliche aus der Genossenschaft des göttlichen Heilandes, aus 5 Engl. Fräulein aus Irland und 35 eingeborenen Katechisten.

Die Mission umfaßt 8 Hauptstationen mit 6 Kapellen und 14 Nebenstationen mit 11 Kapellen. Der Ort Shillong, der bisher nur im Range einer sogenannten „Station" war, wurde zur Stadt erhoben. In den aus 15 Mitgliedern bestehenden Stadtrat wurde auch der Apost. Präfekt berufen. (Salv. Mitteil.)

Hinterindien. Die Missionen in Tongking und Kotschinchina entwickeln sich trotz der kirchenfeindlichen Kolonialpolitik Frankreichs ganz günstig. Sie zählen fast 900.000 Katholiken.

Ganz anders liegen die Verhältnisse in den westlichen und südlichen Gebieten von Laos und in Kambodscha. Das im Jahre 1899 errichtete Apost. Vikariat Laos zählte im letzten Jahre zirka 13.000 Christen und zirka 1000 Katechumenen. Die Missionäre — 37 Priester, 24 Schwestern und 55 Katecheten — reichen kaum aus, um die an der Grenze liegenden 24 Missionsbezirke mit etwa 80 Posten zu pastorieren. An eine wirksame Missionierung der zahlreichen noch halbwilden Stämme des Inneren ist dermalen gar nicht zu denken.

Noch undankbarer als Laos ist das Arbeitsfeld von Kambodscha. Das Vikariat zählt zwar zirka 40.000 Christen, das sind aber fast durchwegs eingewanderte Chinesen oder Annamiten; auf das eigentliche Königreich Kambodscha entfallen kaum 14.000. Und auch das sind zumeist später eingewanderte Stämme. Von der Urbevölkerung — den Khmers, Tschams und Malaien — konnten seit 1849 nur etwa 50 Personen getauft werden.

(Frb. k. M.

Philippinen. Auf den Philippinen beginnen die religiösen Verhältnisse sich allmählich wieder besser zu gestalten. Nach einer Statistik des spanischen Augustiners P. Hyacinth Torres stehen heute noch mehr als 300 — ungefähr die Hälfte des früheren Standes — spanische Ordensleute im Dienste der katholischen Kirche auf den Philippinen. Von den älteren Orden bestehen noch die Dominikaner, Franziskaner, Benediktiner, Lazaristen, Kapuziner und Augustiner beschuhte und unbeschuhte. Sie stellen insgesamt 450 bis 500 Mann. Jesuiten zählte man auf den Philippinen 144, davon 83 Priester.

China. In China macht die katholische Mission in den letzten Jahren erfreuliche Fortschritte. Während in den Neunziger-Jahren des verflossenen Jahrhundertes die jährliche Zunahme der Katholiken ziemlich schwach war, schwankt sie seit einigen Jahren zwischen 80.000 und 100.000. Treten nicht unvorhergesehene störende Ereignisse ein, so wird die Zunahme bald jedes Jahr regelmäßig die Zahl 100.000 übersteigen.

Eine beachtenswerte und interessante Zusammenstellung im Jännerheft (1911) der „Kathol. Missionen" zeigt die Entwicklung der einzelnen Vikariate in den letzten 20 Jahren.

Die größten Erfolge zeigen die vier Vikariate von Tschili und das Vikariat Kianguan, die eine Zunahme von 186.995, beziehungsweise 81.049 Getauften aufweisen. Am ungünstigsten stehen die Vikariate Yünnan (+ 1053 Getaufte), Tibet (+ 1213) und die beiden Vikariate Schansi mit einer Zunahme von 1954 Christen.

Die Zahl der einheimischen Priester ist in den letzten 20 Jahren um 302 gestiegen und beträgt jetzt in ganz China 631. Die europäischen Priester sind von 608 auf 1379 (+ 770) gestiegen. Zwei Vikariate — Kwangsi und Tibet — haben bisher keinen einheimischen Klerus.

Sämtliche Vikariate zählten nach der erwähnten Statistik:

	1889	1909	Zunahme
Christen	542.664	1,210.054	667.390
Europäische Priester . .	608	1.379	771
Einheimische Priester . .	329	631	302

Nach den bisher eingetroffenen Jahresberichten hat die günstige Entwicklung auch im Jahre 1910 angehalten. An der Spitze steht wiederum das von Jesuiten geleitete Vikariat **Kiangnan**, das (nach Abzug der Verstorbenen) eine Zunahme von 9134 Seelen zu verzeichnen hat. Die Mission zählt jetzt 193.498 Katholiken und 112.909 Katechumenen in 1202 Christengemeinden. Auch das Missionspersonal hat sich vermehrt. Es bestand aus 204 Jesuiten (davon 157 Priester), 47 einheimischen Weltpriestern, 74 kleinen Brüdern Mariens, 390 Ordensfrauen (darunter 257 Chinesinnen) und gegen 880 gottgeweihten Jungfrauen, die sich dem Missionsdienste widmen.

Tschekiang. Das Vikariat Tschekiang, das im Jahre 1909 28.280 Getaufte zählte, wurde wegen seiner großen Ausdehnung in zwei Vikariate, Ost- und West-Tschekiang, geteilt. Die Verwaltung des letzteren wurde Msgr. Paul Faveau aus der Kongregation der Lazaristen übertragen.

Setschuen. Von Süd-Setschuen wurde ein Gebiet abgetrennt und zu einem selbständigen Vikariate Kientschang erhoben. Erster Vikar wurde Msgr. J. B. de Guebriant aus dem Pariser Seminar.

Die Provinz Setschuen zählt nun 4 Vikariate, die im Jahre 1909 106.644 Christen und 236 Priester aufwiesen.

Nord-Hunan. Zu den Vikariaten, in denen die Mission sich nur sehr langsam entwickelt, gehört das von Augustinern verwaltete Vikariat Nord-Hunan. Auf eine Einwohnerzahl von ca. 11 Millionen kommen nur 30 Priester (davon 2 einheimische) und 3779 Getaufte neben 4635 Katechumenen. Der Zuwachs an Christen betrug im letzten Jahre 772 Seelen.

Schantung. In den drei Vikariaten der Provinz Schantung muß die Mission bedeutende Fortschritte gemacht haben. Im Jahre 1909 wiesen alle drei Vikariate 88.447 Christen auf; nach den Jahresberichten von 1910 weisen die zwei Vikariate Nord- und Süd-Schantung (von Ost-Schantung liegt der genaue Ausweis noch nicht vor) allein 87.528 Getaufte auf und zwar Nord-Schantung 28.615 und Süd-Schantung 58.913. In Nord-Schantung wirken unter 28 europäischen 20 einheimische Priester, während Süd-Schantung nur 13 einheimische Priester gegen 65 europäische zählt.

Der Bezirk Lajang des Ost-Vikariates war durch zwei Monate der Schauplatz heftiger Bauernunruhen. Die Missionäre haben sich bei Schlichtung der Streitigkeiten sehr verdient gemacht. Zum Zeichen der Anerkennung dieser Friedenspolitik wurde der apost. Vikar Msgr. Cäsar Schang O. F. M. vom Kaiser zum Sanpin-tinglai oder Mandarinen ersten Grades ernannt.

Tscheli. Das Vikariat Südwest-Tscheli erhielt in diesem Jahre einen wertvollen Zuwachs von sechs neuen einheimischen Priestern. Die Gesamtzahl der Gläubigen beläuft sich auf 70 Tausend. Im letzten Jahre wurden 6408 Erwachsene getauft.

Korea. Das Vikariat Korea weist in den letzten 20 Jahren eine Zunahme von 52.600 Getauften auf. Im Jahre 1889 zählte es nur 15.416 Christen, im Jahre 1909 dagegen 68.016 und im Jahre 1910 ist die Zahl auf 71.252 gestiegen. Die Zahl der europäischen Priester ist in derselben Zeit von 14 auf 46 gestiegen; einheimische Priester zählt das Vikariat 10, im Jahre 1889 keinen einzigen.

Durch die Einverleibung Koreas in das japanische Reich dürfte die günstige Entwicklung des Vikariates kaum gehindert sein.

Japan. Im Vergleich zu Korea und China zeigt Japan nur eine schwache Entwicklung zum Katholizismus. Während die Vikariate Chinas von 1889 bis 1909 eine Zunahme von 667.390 und Korea eine solche von 52.600 Getauften verzeichnet, weist Japan in der gleichen Zeit nur eine Zunahme von 28.181 Christen auf. Die Gesamtzahl der Getauften in ganz Japan betrug im Jahre 1909 65.741, also um 2306 weniger als in Korea.

Das Missionspersonal hat sich dagegen bedeutend vermehrt. Aus den 64 europäischen Priestern sind 161 geworden; die Zahl der einheimischen Priester ist von 8 auf 34 gestiegen. Das berechtigt zur Hoffnung, daß es endlich doch gelingen wird, ein rascheres Tempo in die Christianisierung Japans zu bringen.

Die Missionäre schlagen bei ihrer Missionierung verschiedene Wege ein. Die Trappisten von „Unserer Lieben Frau vom Leuchtturm" in Hakodate wollten in wirtschaftlicher Hinsicht wirken. Leider ist das Kloster vor einigen Jahren niedergebrannt und die Trappisten befinden sich dermalen in so bedrängter Lage, daß der apost. Vikar Berlioz sich genötigt sah, die Trappisten seines Vikariates in einem eigenen Aufruf dem besonderen Wohlwollen der Katholiken Deutschlands zu empfehlen.

P. Dronart de Legey versuchte eine populär-wissenschaftliche Aufklärungsliteratur zu schaffen und gab daher eine Reihe von Flugschriften heraus, die großen Anklang fanden.

Ein anderer Missionär Japans, H. Demangelle, sucht die Japaner beim Herzen zu fassen und hat daher zu Setiguchi eine Wallfahrt mit einer Lourdeskirche errichtet, die Ende Dezember 1910 eingeweiht werden sollte.

Die größten Hoffnungen knüpft man an die Errichtung einer Hochschule durch die Missionäre aus dem Jesuitenorden. Pius X. hat in seinem Jubeljahr den Grund zu diesem Werke gelegt und die Bischöfe Deutschlands haben dieses Werk durch ein gemeinsames Hirtenschreiben den deutschen Katholiken in besonderer Weise empfohlen.

Japan nimmt in der gesamten Entwicklung Ostasiens den ersten Platz ein, daher ist seine Christianisierung auch bedeutungsvoll für den ganzen Osten.

Japan gehört dermalen zu den Missionen, die eine Unterstützung am dringendsten brauchen.

II. Afrika.

Eritrea. Durch Dekret der hl. Propaganda vom 4. Dezember 1910 wurde der hochw. P. Franziskus da Bassano O. Cap. zum apost. Präfekten von Eritrea als Nachfolger des vor wenigen Monaten verstorbenen P. Michael da Carbonara ernannt. (Echo a. Afr.)

Bagamoyo. Die Mission zählte bis zur Errichtung des Vikariates Kilimandjaro 21 Stationen, auf denen 71 Priester, 26 Brüder, 79 Schwestern und 194 Katecheten tätig waren. Die Zahl der Getauften betrug 16.400.

Nach der Abtrennung hat das Vikariat folgende Stationen: 1. Bagamoyo, 2. Mardera, 3. Mhondo, 4. Maskati, 5. Ilongo, 6. Moregoro, 7. Marienfels (Mguto), 8. Matomba, 9. Tunumgo, 10. Widunda, 11. Ussandawi,

12. Burunge. Widunda, Ussandawi und Burunge sind Neugründungen des letzten Jahres.

Kilimandjaro. Das neuerrichtete Vikariat bekam folgende Stationen zugewiesen: 1. Tanga, 2. Mlingano, 3. Gare (Neu-Köln), 4. Kilomeni (Neugründung), 5. Komao-Fischerstadt, 6. Kilemo, 7. Kiboscho, 8. Uhionsi (Neugründung), 9. Irangi (Neugründung.) Das Missionspersonal besteht aus 18 Patres, 12 Brüdern und 24 Schwestern. Christen zählt das Vikariat 4300.

Nyassa zählte im letzten Jahre 10 Stationen und zwei Klöster der weißen Schwestern.

In den neuen Stationen Ntakataka, Likuni, Chilubi und Ugumbo wurden im Laufe des Berichtsjahres die ersten feierlichen Taufen gespendet. Kapatu besteht noch nicht vier Jahre.

Von besonderer Bedeutung für dieses Vikariat sind die Katechisten — über 180 — die den Missionären fleißig vorarbeiten.

(Echo a. Afr.)

Tanganjika. Auf 11 Hauptstationen wirken 32 Patres, 11 Brüder, 25 Missionsschwestern (darunter 7 schwarze) und 93 gutgeschulte Katechisten. Die Zahl der Christen hat sich um 422 vermehrt und beläuft sich jetzt augenblicklich auf 6269. Die Zahl der Katechumenen ist mit 6626 angegeben.

Die Genossenschaft der schwarzen Schwestern „Unsere Liebe Frau von Afrika" in Karema, die mit drei Mitgliedern (darunter Unda, die Schwester des jetzigen Königs Kiratu) angefangen hat, zählt jetzt 8 Postulantinnen, 5 Novizinnen und 7 Profeßschwestern. (Gott will es.)

Mariannhiller Mission. Die Statistik dieser Mission wies am 1. Juli 1910 folgende Zahlen auf: 61 Priester (darunter 3 schwarze), 25 sonstige Chorreligiosen, 228 Konversbrüder, 325 Missionsschwestern, 45 weiße und 47 schwarze Lehrer, 4 weiße und 40 schwarze Katecheten. Selbständige Stationen gab es 28, Katechumenen 3029.

(Vergißmeinnicht.)

Basutoland. Statistik 1910: Katholiken 10.632, Taufen 1117, Stationen 11. 1. Roma, 2. Korokoro, 3. St. Monika, 4. Sion, 5. Gethsemani, 6. St. Michael, 7. Loretto, 8. Samaria, 9. Emmaus, 10. Mont Olivet, 11. St. Gabriel.

Portugiesisch-Unter-Sambesi. Gegen die Ausweisung der zumeist deutschen und österreichischen Jesuitenmissionären aus Boroma und den benachbarten Stationen durch die portugiesische Republik wurde von Deutschland und Oesterreich Protest eingelegt. Die Jesuitenmissionäre dürfen vorläufig bleiben und sollen später durch einen anderen Orden abgelöst werden.

Zentral-Madagaskar. Die Nachrichten aus diesem Vikariate melden einen außerordentlichen Aufschwung des religiösen Lebens, der sich allenthalben bemerkbar macht.

Die Schwestern von der Vorsehung haben die kanonische Errichtung eines Noviziates erlangt; am 6. April fand die Einkleidung der ersten einheimischen Novizinnen statt. (Fr. k. M.)

Nieder-Cimbebasien. Die Missionäre PP. Gotthard und Bierfert und die Brüder Nuß, Raub und Heckmann O. M. J. sind am 22. Mai 1910 in Zamyana am Okawango angekommen und überall freudig aufgenommen worden.

Die Diriko zeigen sich den Missionären sehr gewogen, besonders die Häuptlingsfamilie. Auch der Häuptling von Andara, dessen Gebiet die Missionäre voriges Jahr verlassen mußten, hat jetzt um Lehrer gebeten.

(Mar. Imakul.)

Namaqualand. Diese Mission hatte im Jänner 1910 drei Stationen mit einer einzigen Kapelle. Ende des Jahres zählte sie fünf Missionsstationen mit einer Kirche (in Gabis) und drei Kapellen. Zu den drei Stationen Heirachabis, Warmbad und Gabis kamen zwei neue hinzu Aminuis und Lüderitzbucht. Warmbad soll in der nächsten Zeit eine Kirche bekommen. (Licht.)

Angola und Portug.-Kongo. Die Väter vom hl. Geist besitzen in diesen Ländern 26 schöne Missionen mit 76 Patres und 35.000 Christen. Infolge der portugiesischen Revolution scheinen diese sehr gefährdet zu sein. Die Generalleitung der Genossenschaft hat nun den Missionären die Instruktion gegeben, diese Missionen um jeden Preis zu halten und zu verteidigen. Würden den Missionären auch ihre Gebäulichkeiten genommen, so sollen sie sich in Hütten von Eingeborenen zurückziehen und nur der Gewalt weichen.

Man wird ja sehen, ob die Republikaner diesen traurigen Mut haben!

Katanga. Diese junge Mission wurde zur apost. Präfektur erhoben. Apost. Präfekt wurde P. Johann de Hemptienne.

Ubangi-Schari. Ueber Einladung des Häuptlings Hetman des Mbomugebietes unternahm der apost. Präfekt von Ubangi-Schari, P. Cotel, eine Forschungsreise in das Gebiet des Mbomu, des nördlichen Grenzflusses der belgischen Kolonie, und drang fast bis zu den Grenzen des Vikariates Aegyptischer Sudan vor. Der Missionär wurde überall herzlich empfangen. Die Araber, mit denen die Häuptlinge dieser Gebiete früher in enger Beziehung standen, haben keine Spur ihrer Religion hinterlassen. Das läßt hoffen, daß die Arbeiten der Missionäre nicht vergeblich sein werden.

(Fr. k. M.)

Togo. In der Präfektur Togo ist das kath. Missionswerk in gesunder Entwicklung begriffen. Die Zahl der Getauften, die im Jahre 1906 4052 und im Jahre 1909 8180 betrug, ist auf 10.124 gestiegen. Die Mission zählt 9 Haupt-, 144 Außen- und 4 Schwesternstationen, auf denen 39 Priester, 12 Laienbrüder, 21 Schwestern und 166 Katechisten als Lehrer wirken. Die Zahl der Kirchen ist von 3 (im Jahre 1906) auf 9 gestiegen, die der Kapellen von 10 auf 15.

Der Zuwachs an neuen Christen stammt, wie uns der hochwürdigste P. Präfekt mitteilt, aus dem alten Arbeitsfeld, wo bereits das Christentum seine durchführende Kraft beweist. In einer Anzahl Dörfer erhalten die Christen bereits die Oberhand, so daß die Diener des alten Fetischismus sich ohnmächtig zurückziehen. Augenblicklich herrscht überall im Lande eine äußerst günstige Strömung für das Christentum; selbst gänzlich abgelegene Dörfer bitten um

Lehrer. Leider war die Mission nicht in der Lage, sämtliche Bitten zu erfüllen; sie mußte im Gegenteil 14 Schulen schließen, um das Missionspersonal in größeren Orten zu verwenden.

Die Mission von Togo sei dem Wohlwollen der deutschen Katholiken aufs angelegentlichste empfohlen!

Französisch-Sudan. Die Genossenschaft der Missionäre von Afrika (Weiße Väter) hat einen schweren Verlust erlitten durch den Tod des verdienten apost. Vikars Msgr. Bazin von Franz.-Sudan.

III. Amerika.

Alaska. Aus der nördlichsten Station der kath. Mission Amerikas — Unsere Liebe Frau von Lourdes zu Marys Igloo — berichtet P. Josef Bernard S. J. im 3. Hefte der „Katholischen Missionen" recht interessante Dinge.

Die bekehrten Eskimos legen großen religiösen Eifer an den Tag und bringen große Opfer, um dem christlichen Unterrichte und dem Gottesdienste beiwohnen zu können. Nicht geringer sind die Opfer, welche die Missionäre in diesen unwirtlichen Gegenden bringen. (Der Artikel eignet sich recht gut zum Vorlesen in der Schule.)

Keewatin. Die Konsekration des ersten apost. Vikars Msgr. Ovid Charlebois O. M. J. fand am 30. November 1910 statt. Als Residenz ist die Station Pas, am südlichen Ufer des Saskatjewanflusses, in Aussicht genommen. Das Personal der Mission besteht augenblicklich aus 12 Patres und 6 Brüdern. Die Zahl der Stationen beträgt 9. Die Bevölkerung des Vikariates wird auf 9—12.000 Seelen geschätzt. Zwei Drittel sind bereits bekehrt. (Mar. Imakul.)

Kanada. Alle Nachrichten über den eucharistischen Kongreß von Montreal stimmen darin überein, daß die ganze Festlichkeit, besonders aber die hl. Messe auf offenem Felde und die Riesenprozession am Abende von überwältigender Wirkung waren.

Die ganze Kraft und Innigkeit des altkanadischen Glaubenslebens trat bei dieser Gelegenheit in ihr schönstes Licht.

Ueber die Entwicklung der kath. Kirche in Kanada geben die „Etudes Franciscaines" (1910) Aufschluß. Nach diesen zählt Kanada bei 3 Millionen Katholiken, die von 2654 Welt- und 1146 Ordenspriestern pastoriert werden. Männerorden gibt es 34 (20 Priester-, 14 Brüdergenossenschaften) mit zusammen 4117 Mitgliedern; Frauengenossenschaften 62 mit 15.728 Schwestern, was eine Gesamtzahl von 19.845 Ordensleuten ergibt.

Mexiko und Südamerika. Nach den landläufigen Darstellungen, die auch in Europa allgemein verbreitet sind, sind die Länder des einstmaligen „Lateinisch-Amerika" auf allen Gebieten rückständig. Katholische Missionäre haben wiederholt hingewiesen, daß die kirchlich-religiösen Verhältnisse unvergleichlich besser seien, als in diesen oberflächlichen Berichten behauptet wird. Daß diese Darstellungen auch auf anderen Gebieten nicht zutreffen, zeigt ein Aufsatz des Nordamerikaners John Barett, der als ehemaliger Gesandter in Siam, Argentinien, Columbia usw. und als gegenwärtiger Direktor des „Internationalen Bureaus der amerikanischen Republiken" in besonderer Weise berufen ist, in dieser Frage sein Urteil abzugeben.

Uns interessiert vor allem das Urteil über den angeblichen sittlichen Tiefstand dieser lateinischen Völker. Barett nimmt als Maßstab und Prüfstein für die sittliche Höhe eines Volkes die Heiligkeit der Ehe und die Festigkeit der Familienbande und schreibt nun diesbezüglich:

„Ehescheidung ist in Lateinisch-Amerika fast unbekannt und von Rassenselbstmord gar nicht die Rede. Die Durchschnittsfamilie auch der höheren Klassen weist einen reichen Kindersegen von 5 bis 10 Sprößlingen auf. Die Frauen sind treffliche Mütter und treue Gattinnen und in den Familien herrscht ein schönes, herzliches Verhältnis zwischen Ehegatten und Kindern.

Die Zahl der Ehescheidungen in der einen Stadt Chicago in einer Woche ist größer als die aller lateinisch-amerikanischen Städte in einem Jahre."

Auch in wirtschaftlicher Beziehung sind diese Völker nicht zurückgeblieben — doch das gehört nicht mehr zu unserem Thema. Wer sich näher interessiert, der greife nach dem Jännerhefte der „Katholischen Missionen".

Brasilien. Von der großen Diözese von Amazonas wurden wiederum zwei Gebiete abgegrenzt und zu Apostol. Präfekturen erhoben. Die eine Präfektur erhielt den Namen Teffe und wurde den Vätern vom heiligen Geist übergeben; die zweite heißt Ober-Schimoes und wird von Kapuzinern verwaltet.

Unterm 16. August 1910 wurden die ersten Präfekten ernannt; für Teffe P. Alfr. Mich. Barrat C. S. Sp., für Ober-Schimoes P. Evangelista O. Cap.

IV. Australien und Ozeanien.

Karolinen. Stand der Mission im September 1910: Katholiken 1783, Katechumenen 79, Patres 10, Brüder 12, Schwestern 10. Hauptstationen 9, Nebenstationen 7.

Nord-Salomonen. Auf Buka, dem zweitgrößten Eilande der deutschen Salomoneninseln, wurde unter großen Opfern eine neue Station errichtet und St. Bonifatius-Station genannt. Die Missionäre aus der Genossenschaft der Maristen, die jetzt mit der Herstellung der wichtigsten Bauten beschäftigt sind, hoffen, bald mit der eigentlichen Missionstätigkeit beginnen zu können.

Gilbert-Inseln. In der neu errichteten Station auf Ananuka, einem Eilande des Gilbert-Archipels, wurden am 18. Juli 1910 die ersten Erwachsenen — 20 an der Zahl — getauft. Die Zahl der Katholiken ist im letzten Jahre auf 14.037 gestiegen. Auf 70 Haupt- und Nebenstationen wirken 1 Bischof, 21 Patres, 13 Brüder, 20 Schwestern und 98 Katecheten und Katechetinnen. („Monatshefte U. L. Frau.")

Tahiti. Im Vikariate Tahiti wurden in der letzten Zeit von der Pieus-Genossenschaft drei neue Stationen errichtet, die erste auf der Insel Makatea im Tuamotu-Archipel, die zweite auf dem Manihiki- oder Peerhyn-Archipel, die dritte zu Raiatea auf den Inseln unter dem Winde in Nordosten von Tahiti. Manihiki zählte im Juli 1910 34 Bekehrte; auf Raiatea wurde das erste Kirchlein am 7. August eingeweiht.

Neu-Pommern. Auch in diesem Vikariate wurde eine neue Station errichtet, und zwar inmitten der Sulkas, die den nordöstlichen Teil der Gazellenhalbinsel bewohnen. Die Mission dürfte mit großen Schwierigkeiten

zu kämpfen haben. Das Vikariat zählte im letzten Jahre 18.258 Katholiken und 2403 Katechumenen. Das Missionspersonal bestand aus 1 Bischofe, 34 Patres, 43 Brüdern, 31 Schwestern, 76 Katecheten und 47 Katechetinnen. („Monatshefte U. L. Frau".)

Britisch-Neu-Guinea. Die Mission von Britisch-Neu-Guinea feierte am 1. Juli 1910 das 25jährige Jubiläum ihres Bestandes. Die Mission erwies sich von Anfang an als schwierig; 9 Patres, 13 Laienbrüder und 13 Schwestern mußten ihren Missionseifer mit dem Tode bezahlen.

Im Jubiläumsjahre betrug die Zahl der Katholiken 5000, die zu 41 Stämmen gehörten und sich auf 220 Dörfer verteilten. Katechumenen zählte man 2300. Missionspersonal: 2 Bischöfe, 21 Patres, 24 Brüder, 35 Schwestern, 4 Katecheten und 2 Katechetinnen. 12 Haupt- und 20 Nebenstationen.

Deutsch-Neu-Guinea. Die Steyler Missionsgesellschaft hat im Laufe der letzten Jahre vier neue Stationen errichtet: zu Metuka, Sankt Johann, Megiar und Malol. Die neuen Stationen, die sämtlich an der Südküste, westlich vom Kap Croisilles, liegen, dürften sich nur langsam entwickeln.

Holländ.-Neu-Guinea. Diese Präfektur zählte im Berichtsjahre 3500 Getaufte und 360 Katechumenen. Die Zahl der Stationen betrug 55 (13 Haupt- und 42 Nebenstationen.) Das Missionspersonal bestand aus 20 Patres, 15 Brüdern, 10 Schwestern, 35 Katecheten und 18 Katechetinnen.

Marshall-Inseln. In dieser Präfektur wirken auf 5 Haupt- und 2 Nebenstationen 6 Patres, 7 Brüder und 15 Schwestern. Die Zahl der Katholiken beträgt 720, die der Katechumenen 140.

V. Europa.

Rußland. Aus St. Petersburg kommt die erfreuliche Nachricht, daß zwischen dem Primas der katholischen Kirche Rußlands und den Bischöfen der „Altgläubigen", einer Sekte der orthodoxen Kirche, die den Glauben noch sehr rein bewahrt und der katholischen Kirche sehr nahe steht, Verhandlungen wegen Vereinigung mit der Kirche gepflogen werden. Für die Kirche wäre das ein Zuwachs von 10 bis 12 Millionen Seelen.

Mehrere hervorragende Mitglieder der Altgläubigen — darunter zwei Bischöfe — haben bereits offiziell den Primat des Papstes anerkannt und mit Rom eine Union abgeschlossen.

Diese Einzelübertritte von Bischöfen und Priestern mit ihren Gemeinden scheinen die allgemeine Union des ganzen Bekenntnisses vorzubereiten.

Eine Verbindung der „Altgläubigen" mit der Staatskirche wurde auf einer Konferenz in Nischni-Nowgorod abgelehnt.

Die vor fünf Jahren feierlich zugesagte Religionsfreiheit wurde durch einen neuen Ministerialerlaß wieder bedeutend eingeschränkt. Um die Austritte aus der orthodoxen Staatskirche und den Uebertritt zur katholischen Kirche zu erschweren, wurde schon vor Jahren die Forderung gestellt, daß die Betreffenden ihren Willensentschluß vorher den Behörden anzeigen und sich einem Staatsgeistlichen zu einer vorausgehenden „Ermahnung" stellen müßten.

Jetzt hat ein neuer Ministerialerlaß verfügt, daß jeder, der zu einem Bekenntnis außerhalb der Staatskirche übertreten wolle, eine diesbezügliche Bitte an den betreffenden Gouverneur richten müsse. Damit ist die Entscheidung ganz der Willkür der Staatsbeamten anheimgegeben. Sehr viele Bittgesuche dieser Art bleiben einfach unbeantwortet. Wer nicht den Mut hat, mit den Beamten mündlich und energisch zu verhandeln, darf eben die Gewissensfreiheit nicht verkosten.

Türkei. Die barmherzigen Schwestern von Adrianopel befinden sich in großer Not. Sie haben einen unbedingt notwendigen Neubau für 300—400 Mädchen begonnen, infolge der außerordentlichen Steigerung der Preise und Löhne gingen ihnen jedoch die Mittel aus, ehe der Bau halb fertig geworden. Die Oberin bittet daher dringend um gütige Unterstützungen. Spenden nehmen die „Kathol. Missionen" und die „Linzer Quartalschrift" entgegen.

Bosnien. Zur Beilegung der Differenzen zwischen dem Erzbischof und den Franziskanern wurde von Rom aus ein eigener Delegat nach Bosnien entsendet. Möge es ihm gelingen, diesen bedauernswerten Streit baldigst beizulegen!

Dänemark. Anläßlich des 50jährigen Priesterjubiläums des Bischofes Johannes von Euch wurde auch eine Festschrift herausgegeben, die die Entwicklung des Vikariates schildert. Ergebenen Dank für die gütige Spende. Bitten, die kleine Entgleisung zu entschuldigen.

Deutschland. Bei dem vom 6. –8. Oktober 1910 in Berlin abgehaltenen Kolonialkongreß wurde auch der Missionstätigkeit in anerkennenswerter Weise gedacht.

Im Anschluß an diesen Kongreß fanden dann drei katholische Missionsversammlungen in Friedrichshain, der „Neuen Welt" und in Moabit statt, die gut besucht waren und recht begeistert verliefen.

England. Bei dem im Vorjahre in Edinburgh abgehaltenen Welt-Missions-Kongreß wurde von mehreren Mitgliedern der englischen Hochkirche auf die ersprießliche Tätigkeit der kathol. Kirche hingewiesen und ein gemeinsames Vorgehen angeregt. Bei den romhassenden Dissenters erregte diese Anerkennung heftigen Widerspruch und einer der Teilnehmer, Sir George Mac Alpine, äußerte sich darüber in einer Versammlung der Baptisten:

„Man kann sich unmöglich der Ansicht derer anschließen, welchen die Mitwirkung der römischen Kirche bei der Evangelisierung der Welt als wünschenswert erscheint. Ihre Finsternis ist zu dicht und ihre Irrtümer zu kraß, als man sie für einen geeigneten Träger des Erlösungswerkes in Ländern ansehen könnte, die kaum in einer ärgeren Finsternis liegen als sie selbst."

Es ist gut, daß die kathol. Kirche bei solchen Leuten nicht anzufragen braucht, wenn sie missionieren will.

Sammelstelle:

Gaben-Verzeichnis:

Bisher ausgewiesen: 30.030 *K* 33 *h*. Neu eingelaufen: Hochw. Herr Bruno Schmid, reg. Chorherr, Kooperator in Korneuburg 15 *K*; Hochw. Herr Direktor Rudolf Hager in Steyr für die Jesuiten-Mission in Adana und Bosnien je 3 *K*; Hochw. Herr Professor Ignaz Schachermair von den Schülern der I. u. II. Klasse im Konvikt von Kremsmünster für die Heidenkinder *K* 10.80; Hochw. Herr Kanonikus Joh. Geisler in Seekirchen für „die

ärmsten Missionen" 300 *K*; durch die Redaktion der Quartalschrift: Missionspriester, Graz, Mariengasse 48, für die ärmsten auswärtigen Missionen 100 *K*; Hochw. Herr Joh. Badik, Pfarrer in Sziklaszoros, Diöz. Neutra in Ungarn 70 *K*, u. zw.: 10 *K* für die Lyoner-Mission, 10 *K* für den Bonifaziusverein, 10 *K* für den Leopoldinenverein, 10 *K* für den Kindheit-Jesuverein, 10 *K* für die Kustodie des Hl. Grabes in Jerusalem, 10 *K* für die Mission in Indien, 10 *K* für Bosnien; aus Ohlstorf, Ob.-Oestr., 20 *K* für Bosnien, 30 *K* für den Hl. Vater.

Gesamtsumme der bisherigen Spenden: 30.592 *K* 33 *h*. Deo gratias! Um gütige Spenden bitten dringend der Berichterstatter und die Redaktion.

Kirchliche Zeitläufe.

Von P. Dr. Bonifaz Sentzer O. S. B., Seckau, z. Z. St. Paul, Kärnten.

1. Der Fall Prinz Max. — 2. Modernisteneid. — 3. Oesterreich: Krakauer Universitätskampf; erzbischöflicher Vereinserlaß. — 4. Frankreich: Verschärfung der antiklerikalen Gesetze; Armut der Geistlichen. — 5. England: Kirchliches Leben. — 6. Spanien: Kulturkämpferisches.

1. Prinz Max von Sachsen hatte in der ersten Nummer der neugegründeten, den Interessen des kirchlichen Orientes dienenden Zeitschrift, „Roma e Oriente", seine Gedanken und Anschauungen über eine eventuelle Glaubenseinigung des Morgen- mit dem Abendlande niedergelegt. Pensées sur la question de l'union des Eglises war der Artikel überschrieben. Wenn einer, durfte wohl der Freiburger Professor dazu berufen erscheinen, seine Stimme zur Lösung dieses wahrhaft katholischen Problemes zu erheben, er, der das Studium orientalisch-kirchlichen Lebens zu seiner Lebensaufgabe erhoben, der wie kein zweiter sich in orientalische Denkweise eingelebt hatte, dazu in zahlreichen Reisen mit den kirchlichen Vertretern des Orientes in nahe Berührung getreten war. Daß den fürstlichen Autor hiebei die Liebe zu den getrennten Brüdern und seine irenischen Bestrebungen zu weit gehen ließen in Nachgiebigkeit und Entgegenkommen, daß er die römischen Einigungsbestrebungen mehr in orientalischer Beleuchtung erfaßte und darstellte und so sich zu manch hartem Urteil über Rom und die Kurie verleiten ließ, war menschlich. Seine rasche Bereitwilligkeit, sich von autoritativer Seite eines Besseren belehren zu lassen, sein rückhaltloser Schmerz über das ungewollte Aergernis und über die dem Papste angetane Beleidigung, die Eile, mit der er seine Irrtümer eingestand und widerrief, das alles — und darüber darf kein Zweifel bestehen — hat der Ehrenhaftigkeit des fürstlichen Charakters nichts benommen, wie es ihm auch die volle Gunst des Heiligen Vaters neuerdings gesichert hat.

Für den Katholiken war damit „der Fall Prinz Max" erledigt und gewiß sollte er es auch für jeden außerhalb der Kirche Stehenden sein, wie ja die ganze Angelegenheit eine rein persönliche, höchstens rein innerkirchliche gewesen ist. Freilich so dachten wir und mit uns manch vorurteilsfreier Nichtkatholik. Die protestantische „Kreuzzeitung" hatte den Mut, es auszusprechen: „Es handelt sich

(in der Prinzenaffäre) um eine interne Angelegenheit der katholischen Kirche." Eine kurze Darstellung dessen, wie eine gewisse Presse sich den Fall des Prinzen trotzdem zunutze machte, um ihrem Hasse gegen Kirche und Papst wieder einmal die Zügel schießen zu lassen, darf wohl auf einiges Interesse rechnen.

Prinz Max besaß ehedem die Sympathie antikirchlicher Kreise nie. Seine Kirchentreue, sein Seeleneifer, sein echt priesterliches Leben schützten ihn davor. Aber kaum drangen die ersten Nachrichten über die Alpen, daß der fürstliche Priester in Gegensatz zu Papst und Kirche getreten sei, als man auch schon den deutschen Prinzen vor römischen Uebergriffen schützen zu müssen glaubte. „Nun haben", stieß das jüdisch-liberale „Berliner Tageblatt" in die Posaune, „die vatikanischen Intransigenten es fertig gebracht, sogar den streng orthodoxen Priester Prinzen Max von Sachsen öffentlich der Ketzerei zu beschuldigen". Der Protest der Redaktion der Zeitschrift „Roma e Oriente" ward als derbe Abkanzlung stigmatisiert, die in direktem Auftrag des Heiligen Stuhles erfolgt sein soll.

Vierundzwanzig Stunden später — die Ereignisse folgten sich Schlag auf Schlag — und Prinz Max hatte seine Unterwerfung erklärt. Allein das Schauspiel, daß ein deutscher Prinz nach Recht und Billigkeit der kompetenten kirchlichen Behörde die Beurteilung seiner Arbeit überließ, war gewissen Kreisen das, was dem Stier das rote Tuch. „Der Bußgang des Ketzerprinzen", „Der Kanossagang", „Prinz Max zu den Füßen des Papstes", das waren so die Schlagworte, unter denen die Welt von dem Ereignis unterrichtet wurde und die Witzblätter wetteiferten in zynischer Darstellung des Bußganges.

Man vermeint das Knirschen des Verfassers der Wochenrundschau im „Berliner Tageblatt" (8. Jänner) zu vernehmen, da er die Worte niederschrieb:

„Die Behandlung, die Papst Pius X. dem Prinzen Max von Sachsen wegen seines Versuches, den Orient und Okzident wieder zusammenzuführen, angedeihen ließ, hat in protestantischen Kreisen sehr unangenehm berühren müssen. Schon daß ein deutscher Prinz, der Bruder eines deutschen Königs, der unter Umständen selbst den sächsischen Thron besteigen könnte, sich dazu herbeigelassen hat, den Pantoffel des Papstes zu küssen, mußte gerade in diesen Kreisen als eine Schmach empfunden werden; nicht minder auch die demütige Unterwerfung des sächsischen Königshauses, die noch dazu unter Mißachtung der konstitutionellen Regeln erfolgte.

Noch peinlicher mußte die neueste, an die Bischöfe des Orients gerichtete Enzyklika des Papstes empfunden werden, da sie mit den härtesten Ausdrücken gegen den ketzerischen Prinzen um sich warf, ihm „freche Entstellung der Tatsachen", „Hoffahrt" und „verderbliche Ehrsucht" vorwarf und ihn so vor aller Welt demütigte."

Prinz Max war zum Feigling geworden, zum Verräter an deutscher Fürstenehre. Man schrie nach der Diplomatie und glaubte es nicht ruhig hinnehmen zu dürfen, daß ein Sprosse aus deutschem Fürstenhaus sich vor dem Papste demütige.

Nicht ohne Nebenabsicht druckte man mit breitem Behagen die Schilderung des Korrespondenten des „Corriere della Sera" ab, die er vom Empfang des Prinzen durch den Papst entwarf, wahrhaft eine dramatische Szene: Der Prinz wirft sich dem Papst zu Füßen, umklammert seine Knie, gibt in stammelnden Worten seiner Reue und Zerknirschung über den dem Papste bereiteten Kummer Ausdruck. Dieser hebt den Knienden auf, tröstet ihn gütig und spricht ihm freundlich zu. Der Fall ist erledigt.

Anders weiß das „Giornale d'Italia" die Szene zu malen und im Gegensatz zu den reichsdeutschen Blättern hält die „Neue Freie Presse" sich mehr an diese Schilderung. Darnach ist „Prinz Max zweimal, am 23. und 24. Dezember, vom Papste empfangen worden. Er hätte ohne weiteres zugegeben, daß

er besser getan hätte, den Artikel nicht zu schreiben, wäre aber nicht zu bewegen gewesen, die dogmatischen und historischen Irrtümer, die der Artikel angeblich enthielt, zu widerrufen. Unter diesen Umständen hätte sich der Heilige Stuhl mit einer lakonischen Erklärung begnügt, wenn in elfter Stunde nicht doch ein beide Teile befriedigender Ausgleich zustande gekommen wäre. Im Vatikan sagt man demgegenüber, die Meldung des „Giornale d'Italia" sei unrichtig, denn der Prinz habe sich den Kirchensatzungen und dem Willen des Papstes in jeder Hinsicht unterworfen."

Prinz Max war zu den Toten geworfen; er hatte Rom zu einem neuen Triumph verholfen. Deshalb der Leitartikel in Nr. 660 des „Berliner Tageblattes" mit der pompösen Aufschrift: „Das triumphierende Rom."

„Wenn Pius X.", beginnt er feierlich, „die künstlerischen Neigungen Wilhelm II. teilte, so hätte er jetzt Gelegenheit, seinem Hofmaler einen hübschen Auftrag zu geben. In der Tat, der ‚historische Moment' wäre schon der Verewigung wert: auf hohem Stuhle der Papst, zu seinen Füßen, demütig im Staube, dem Heiligen Vater den Pantoffel küssend, ein deutscher Prinz, just aus dem Hause, das einst seine Hand schützend über den Mönch von Wittenberg gehalten hat und darunter das Datum ‚Dezember 1910'. Die heutigen deutschen Fürsten", wird jammernd bedauert, „sind artiger und folgsamer geworden als damals, da Kardinal Hohenlohe auf eine Drohung Pius IX. hin die stolze Antwort gab: ‚Auch wenn ich nicht mehr Kardinal sein werde, so bleibe ich doch noch ein deutscher Fürst.' Heute macht man es dem ‚Gefangenen im Vatikan' nicht allzu schwer über Fürsten zu triumphieren." Zum Beweise dafür, daß solche Auslassungen keine hohlen Tiraden sind, läßt man sich aus Rom von einer „durchaus kompetenten vatikanischen Persönlichkeit, die Dinge und Menschen sehr objektiv beurteilt" drahten und kündet es der Welt unter der neuen Aufschrift: „Der Triumph Roms?"

In vatikanischen Kreisen herrsche das Gefühl unverhohlenen Triumphes und vollstes Siegesbewußtsein. „Man war von vornherein überzeugt", so die vatikanische Persönlichkeit, „daß Prinz Max, dank der absolut katholischen Erziehung der sächsischen Prinzen, keinen Augenblick zögern würde, sich dem Papste zu Füßen zu werfen. Als mystisch veranlagtes Gemüt", heißt es, „konnte sich Prinz Max eine Zeit lang vom Zauber des orientalischen Ritus umnebeln und hypnotisieren lassen, aber die Stimme Roms genügte, ihn sofort bußfertig auf den rechten Weg zurückzuführen. Man hatte das auch gar nicht anders erwartet vom Sprößling einer Königsfamilie, deren Frömmigkeit und Anhänglichkeit an Rom nicht ihresgleichen hat."

Energisch glaubte man sich gegen diesen Triumph Roms aufbäumen zu sollen. Der ehemalige Bauernsohn von Rieseſteht gegen deutsches Fürstenblut auf und verurteilt in einer eigenen Enzyklika die falschen Ansichten eines Prinzen. „Es gehört schon ein ziemlich dickes Fell dazu, um sich Dinge sagen zu lassen, wie sie Pius X. in seiner neuesten Enzyklika dem sächsischen Prinzen Max, dem Bruder des Königs von Sachsen ins Gesicht geschleudert. „Verdammte Irrtümer", „schwerer Tadel", „schweres Aergernis", „schmerzliches Erstaunen", „freche Entstellung", das sind so einige von den Kraftworten, die dem früheren zum Priester gewordenen Gardeoffizier an den Kopf geworfen werden. Zum Schlusse allerdings wird der „geliebte Verfasser" dafür gelobt, daß er seine „Irrtümer" mißbilligt und dem Heiligen Stuhle seine Unterwerfung erklärt habe, aber von väterlicher Liebe ist in dem zornigen Schreiben des Papstes sonst nichts zu spüren." (Berl. Tagebl. Nr. 5, 1911.) Und weshalb die Entrüstung des Papstes? Mit nichten wegen der Leugnung von Dogmen; nicht wegen der irrigen Darstellung des unheilvollen Einflusses Roms auf die Geschichte der Unionsbestrebungen. „Das alles hätte indessen Pius X. wohl noch hingehen lassen, so unangenehm es ihm sein mochte, daß Prinz Max die Irrwege der römischen Kirche schonungslos aufdeckte. Aber er erkühnte sich auch, den römischen Päpsten den Vorwurf der Herrschgier zu machen, und dieser Vorwurf schlug dem Faße den Boden aus. Wie darf man auch das Papsttum, das selbst heute noch an seinem Anspruch

auf den Kirchenstaat festhält, der Machtgier beschuldigen. Wie darf man den Finger in die schlimmste Wunde der römischen Kirche legen. Und der sächsische Prinz ist noch weiter gegangen und hat dem Papsttum nachgesagt, daß es mit falschen Dokumenten operiert habe. Auch das ist historisch erwiesen. Aber wer darf im Hause des Gehängten vom Strick sprechen?" (ib.)

So ist denn Prinz Max in letzter Linie nur ein Opfer päpstlicher Herrschsucht geworden, wie vor ihm schon mancher deutsche Fürst. Man beachte nur die ganze Aufmachung und es wird kaum noch zweifelhaft bleiben, daß der „Fall Prinz Max" nur ein willkommener Anlaß war, Rom etwas am Zeuge zu flicken. Deutlich zeigt uns das seine Schlußphase. Prinz Max hatte die wohlgemeinten Ratschläge, die moralische Unterstützung der bewußten Presse in den Wind geschlagen, hatte sich ein anderes Mal als katholischer Priester gezeigt; Pius hatte die falschen Anschauungen verworfen und dem Bereuenden seine Gunst wieder zugewendet. Wie ganz anders hätte das alles kommen können! Welche Perspektive eröffnete die Aussicht auf einen im Irrtume verharrenden Priester aus königlichem Hause! Eitel Hoffen! Daher aber der Umschlag! Pius zeigte sich gegen den Prinzen zu milde! „In manchen vatikanischen Kreisen (?!", weiß der famose Berliner Tagblatt-Korrespondent zu erzählen, „wird übrigens bemängelt, daß derselbe Heilige Stuhl, der die Modernisten so hart anfaßt, so milde Saiten aufzieht, wenn es sich um einen königlichen Prinzen handelt". Und prompt läßt man die päpstliche Staatskanzlei erwidern: „Der Vatikan müsse sich in der Sache des Prinzen von Sachsen von Gründen der Diplomatie leiten lassen, von den gleichen Gründen, die den Vatikan auch in der Sache der Enzyklika zum Nachgeben bestimmten. Der Vatikan habe nämlich ein Interesse daran, dem deutschen Katholizismus keine Schwierigkeiten zu bereiten und die Gefühle Kaiser Wilhelms II., wie im vorliegenden Falle auch die Gefühle des in so delikater Lage befindlichen Königs von Sachsen zu schonen. Allzuscharfes Auftreten gegen den Prinzen Max könne den Interessen des Heiligen Stuhles in Deutschland ernstlich schaden und möglicherweise einen neuen Konflikt heraufbeschwören." (Berl. Tagebl. Nr. 655.)

Ein reuiger Prinz, der die Fürstenehre mit Füßen tritt, ein Zelotenpapst, triumphierend über deutsche Fürstenhäuser, diplomatischer Kuhhandel, so summiert sich den jüdischen Zeitungsredakteuren die Prinzenaffäre; von Glauben und Glaubensidealismus, von Recht und Billigkeit, von göttlichem Gesetze keine Spur' Man merkt die Absicht und bedauert ein solches Irreführen deutscher Leser.

2. Neben dem „Fall Prinz Max" war es die Frage über Modernismus und Modernisteneid, welche auch im abgelaufenen Jahresviertel die Geister innerhalb und außerhalb der beteiligten Kreise stark bewegte. Das um so mehr, als mit dem 31. Dezember 1910 durch den neu auferlegten Eid gleichsam eine Scheidung der Geister eintreten sollte und gegnerische Blätter an dieses Datum bereits weitgehende Erwartungen knüpften, ja im Geiste schon eine Spaltung im deutschen Katholizismus sahen. Ueber die Berechtigung des Papstes, den Eid zu fordern, hier kein Wort. Pius X. als Haupt der Kirche und als Träger ihrer Gewalt — es muß das für jeden Katholiken außer Zweifel stehen — ist berufen dazu, mit den von ihm unter den jeweiligen Umständen notwendig erkannten Mitteln seines Amtes zu walten und sich in religiös bewegten Zeiten seiner Getreuen besonders zu versichern. Und der Inhalt des Eides? Er enthält keine Neuerung, nichts, was nicht schon früher Glaubensgegenstand gewesen wäre. Selbst die zu beschwörende Verpflichtung, die Vorschriften und

Erklärungen der Modernisteneriässe „Pascendi“ und „Lamentabili“ anzuerkennen und anzunehmen, braucht keinen Geistlichen stutzig zu machen. Wir werden sehen, wie angesehene Theologen mehrerer Fakultäten gerade diesen Punkt betonen.

Im ersten Hefte dieser Zeitschrift (S. 187–190) haben wir die Bewegung bis zu jenem Zeitpunkte verfolgt, da man in den einzelnen Diözesen sich rüstete, den Eid in die Hände der kirchlichen Obern abzulegen. Soweit bisher durch die Tagespresse bekannt wurde, verlief in den meisten in- und ausländischen Diözesen die Eidesleistung ohne jede merkliche Erregung, von einer prophezeiten Katastrophe gar nicht zu reden. Was will es heißen, wenn unter tausenden angestellten Seelsorgern — und auf sie kam es an — kaum ein Dutzend den Eid verweigerten? Schon hatte die Kraus-Gesellschaft in München einen Hilfsfonds zur Unterstützung der Opfer des Modernisteneides gegründet und in einem „Aufruf an alle deutschen Volksgenossen“ zu Beiträgen aufgefordert. Im Prophetentone hieß es hier: „Wohl haben viele Geistliche den Schwur schon geleistet. Vielen barg er auch keinerlei Schwierigkeiten. Auf eine kleine Schar indes darf man rechnen, die fest entschlossen ist, eher alle Drangsale zu erdulden, als sich mit einem Schwur zu belasten, gegen den ihr Gewissen sich sträubt. Weitere können noch im letzten Augenblicke vor stummer Resignation bewahrt bleiben, wenn sie erfahren, daß sie nicht allein stehen, sondern daß ihnen hilfreiche Hand geboten wird ...“ Und auch sonst fehlte es nicht an Bestrebungen, den Abtrünnigen helfend zur Seite zu stehen. Das „Berliner Tageblatt“ konnte von sich bekennen, „alle Bestrebungen unterstützt zu haben und noch zu unterstützen, die denjenigen Geistlichen Hilfe schaffen wollen, die, um dem Eideszwange zu entgehen, die äußersten Konsequenzen gezogen haben oder ziehen wollen, ganz gleich, aus welchen Gründen.“ (7. Jänner 1911.) Eitle Liebesmühe! Der Klerus Oesterreichs, Deutschlands, Italiens, Frankreichs und Englands – voll Genugtuung sagen wir es – hat seine Pflicht erkannt. Die ob des Eides abtrünnig wurden, sie lassen sich an den Fingern der beiden Hände zählen. In Bayern erregte die Eidesverweigerung der beiden Brüder Kaplan Konstantin und Dr. Franz Wieland, Subregens am Seminar zu Dillingen, einiges Aufsehen. Ersterer hatte in einem Schreiben an das Augsburger Ordinariat die Gründe für seine Verweigerung angegeben, die wir kurz dahin zusammenfassen können: Die im Modernisteneide aufgestellten Sätze sind bis jetzt vom unfehlbaren Lehramte der Kirche noch nicht als verbindliche Glaubenswahrheiten definiert worden und können somit als Glaubenspflicht nicht angesehen werden. Viel Glück und Ehre war mit dieser Sophistik nicht einzulegen gewesen, und so willkommen auch der Verräter war, den Verrat haßte man. Die Tagespresse bezeichnete übereinstimmend Wielands Ausflucht als Hintertürchen. Das „Berliner Tageblatt“ stand nicht an, offen zu gestehen: „Doch sind jene Männer sympathischer, die den Eid als

der Menschenwürde zuwider grundsätzlich ablehnen, als solche, die mit theologischer Spitzfindigkeit um die Leistung des Eides herumzukommen suchen."

Aber selbst sie müßten uns um vieles sympathischer erscheinen, als jene andere Klasse — wenn sie überhaupt existiert — von der Schnitzer der „Stampa" gegenüber Meldung getan haben soll. Er spricht von modernistisch gesinnten Geistlichen, die formell den Modernisteneid leisten werden, ohne darum auf ihre antikatholischen Aspirationen zu verzichten. Der Ort, wo die deutschen Modernisten mit Erfolg kämpfen könnten, sei eben innerhalb des Klerus und der Kirche, nicht außerhalb. Hoffen wir, daß solch Charakterloser es keine gibt in unseren Reihen und daß Schnitzers Aeußerung nur der Ausfluß einer nichts weniger als edlen Denkweise, aber auch ein Zeichen der Geringschätzung des deutschen Klerus bleibt, die dieser nicht verdient.

Eine Entzweiung und Scheidung innerhalb des Katholizismus, hervorgerufen durch den Modernisteneid, die Hoffnung hat sich nicht erfüllt. Wollte man retten, was nach gegnerischer Auffassung zu retten war, konnte es nur mit Hilfe der Regierungen geschehen. Im preußischen Abgeordnetenhause vom 14. Jänner d. J. stellte der nationalliberale Wortführer Dr Friedberg an den Kultusminister die Anfrage: „Wie steht es um die Theologen an den Universitäten? Soll ihre Lehrfreiheit leiden? Erstreckt sich der Eid auch auf die weltlichen Religionslehrer? Nach dem Eide sollen auch die Professoren gehalten sein, ihre Kollegshefte und Thesen dem Bischofe vorzulegen. Es wäre unerhört, wenn auch die Universitätsprofessoren dazu verpflichtet würden, wenn sie einer nicht staatlichen Behörde Rechenschaft geben müßten . . . . ." Die Antwort des Kultusministers v. Trott zu Stolz mußte jedem selbstverständlich erscheinen, wie auch eine weitere Diskussion über die Frage ausschalten. Da die katholischen Professoren, erklärte er, nicht zum Eide gehalten seien, so würden auch die Beziehungen zwischen den theologischen Fakultäten und den Bischöfen nicht geändert. „Es bleiben vielmehr", fuhr er fort, „die bestehenden Bestimmungen aufrechterhalten. Die Statuten weisen ja schon seit jeher den katholischen Fakultäten eine von den übrigen Fakultäten einigermaßen abweichende Stellung zu. Das hat seine Ursache darin, daß die theologischen Fakultäten die Stätten sind, an denen die angehenden Geistlichen für ihren zukünftigen Beruf ausgebildet werden, und gerade darin liegt auch der Wert der katholischen Fakultät für den Staat, denn wenn die zukünftigen katholischen Geistlichen nicht allein an geistlichen Anstalten ausgebildet werden, sondern wenn sie auch die Universitäten beziehen und dort mit anderen Dingen und anderen Menschen in Berührung kommen, so ist das jedenfalls zum Vorteile des Staates. Ebenso ist es für den Staat wünschenswert, daß auch die Lehrer dieser Geistlichen mit den Vertretern anderer Disziplinen und mit der übrigen Welt in Verbindung treten. Das sind die Gründe gewesen, welche bisher trotz vielfachen Widerspruches dazu geführt haben, an den katholisch-theologischen Fakultäten festzuhalten. Das sind auch die Beweggründe gewesen, welche Männer wie Paulsen und Harnack veranlaßt haben, sich für die Erhaltung der katholisch-theologischen Fakultäten auszusprechen. Wenn diese Fakultäten aber ihren Zweck erfüllen sollen, so können sie es nur dann, wenn sie im Einklange stehen mit den Glaubenslehren der katholischen Kirche. Im anderen Falle könnten sie ihre Aufgabe nicht erfüllen, und sie würden nicht in der Lage sein, junge Geistliche auszubilden." („Neue Freie Presse" Nr. 16667.)

Schwer erklärlich bleibt es, wie diese durchaus logische Antwort, zumal in ihren letzten Sätzen, auf den leidenschaftlichsten Widerspruch der Liberalen stoßen konnte. Sollen denn etwa die Lehren der katholischen Fakultäten nicht im Einklang mit dem Glauben stehen?

Jede Einmischung hier muß als empfindsame Störung des konfessionellen Friedens angesehen werden, und wäre mit völliger Loslösung der katholischen Fakultät von der Kirche und deshalb mit ihrer Vernichtung gleichbedeutend.

Etwas freilich fruchtete der liberale Widerspruch doch, insofern als der Kultusminister in einer zweiten Erörterung seine erste prinzipielle Stellung in etwa modifizieren zu wollen schien. Er gab zu, daß wie bisher die Professoren der katholischen Theologie aus jenen Kreisen zu nehmen seien, die den Modernisteneid geschworen hätten. Deshalb aber sei doch einzig das Interesse des Staates für die Beibehaltung der Fakultät maßgebend: Hier aber müsse es sich erst zeigen, ob der Nutzen, den die katholischen Fakultäten dem Staate bringen, größer sei, als die entgegenstehenden Bedenken. Es würde sich darum handeln, ob die Erwägungen, die seither zur Beibehaltung dieser Fakultäten geführt hätten, auch ferner unter veränderten Verhältnissen noch zuträfen. —

Das war keine offene Absage an die katholischen Fakultäten, wohl aber ein Hinweis, daß sich aus dem geforderten und geleisteten Modernisteneid eventuell doch noch Verwicklungen mit den Staatsbehörden ergeben könnten. Ihnen zuvorzukommen, hat mit Recht Abgeordneter Dr. Porsch, sowohl im Reichstage wie im Abgeordnetenhause, alsbald entschieden Stellung genommen und gezeigt, daß doch wohl über Inhalt und Umfang des katholischen Glaubens nur die katholische Kirche zu bestimmen habe. Doppelt zu akzentuieren waren hiebei die Worte: „Von dem Modernismus und Modernisteneid haben die meisten Leute, die davon reden, auch nicht einen blauen Dunst."

Als dann im preußischen Landtag der fortschrittliche Abgeordnete Dr. Pachnicke gleichfalls den Modernisteneid in die Debatte zog, war es Graf Praschma, der in bekannt temperamentvoller Form den Störefried abführte.

„Wenn Sie", apostrophiert er den Abgeordneten, „zum Modernisteneid etwas sagen wollten, dann hätten Sie sich fragen müssen, inwieweit er in die staatlichen Interessen eingreift. Das war der einzige springende Punkt, aber auf ihn sind Sie nicht eingegangen. . . Aber das will ich Ihnen noch zum Schlusse sagen, Herr Pachnicke, wir verbitten uns auf das allerentschiedenste, daß Sie hier Lehren und Vorschriften der katholischen Kirche vor das Forum der Parlamente ziehen. Ich bin überzeugt, daß auch ein großer Teil der evangelischen Bevölkerung mit mir der Ansicht ist, daß den Landtag und den Reichstag der Modernisteneid gar nichts angeht. Ziehen wir etwa die Vorschriften und Lehren der evangelischen Kirchen oder der jüdischen Religion vor das Forum der Parlamente? Wir sind an der Grenze unserer Geduld angelangt. Es geht Sie und Ihre Freunde absolut nichts an, was die katholische Kirche von ihren Angehörigen verlangt, welchen Zwang sie ihnen auferlegt, welches Maß von Gewissensfreiheit sie ihnen lassen will. Darin ist die Kirche vollständig selbständig. Die Kirche hält keinen, der sich ihren Vorschriften nicht fügen will. Aber dann hat sie doch das volle Recht zu sagen: Wenn du zu uns gehören willst, mußt du dich so und so verhalten. Der Staat muß allerdings insoweit darauf Rücksicht nehmen, daß er als Lehrer der katholischen Religion nur Männer anerkennt, die die Kirche selbst zu ihren Angehörigen rechnet. Glauben Sie, daß wir dagegen protestieren würden, wenn die jüdische Religionsgemeinschaft einen sich plötzlich zum Christentum bekennenden jüdischen Religionslehrer nicht Unterricht erteilen lassen wollte. Nein, wir denken nicht daran, wir wollen die Freiheit aller Religionsbekenntnisse." („Köln. Volksztg." Nr. 54.)

Dem stürmischen Beifall des Zentrums mag wohl das gesamte katholische Deutschland sich angeschlossen haben, wie dem Proteste gegenüber Versuchen, sich unberufen in die innersten Angelegenheiten der Kirche einzumischen.

Für den Einsichtigen kann es in dieser Frage keinem Zweifel unterliegen, weshalb man sich außerhalb der Kirche so sehr für den Modernisteneid interessierte. Die Besorgnisse um die Freiheit der Forschung werden wir trotz aller gegenteiligen Beteuerungen kühnlich ausscheiden dürfen. Wer von den Rufern im Streite hat an einer gesunden Fortentwicklung der theologischen Disziplinen ein tieferes Interesse? Und welch eine Vorstellung muß der von den Verpflichtungen des neuen Eides haben, der den Fortschritt gefährdet glaubt? Wie sagte Dr. Porsch, wir haben die Worte bereits angeführt: „Von dem Modernisteneid haben die meisten Leute, die davon reden, auch nicht einen blauen Dunst!“ Dr. Mausbach, Professor zu Münster, hatte sich der dankenswerten Mühe unterzogen, den „Modernisteneid und die theologische Wissenschaft in ihrem gegenseitigen Verhältnis“ einer Untersuchung zu unterziehen und in zwei formvollendeten, gedankentiefen Artikeln der „Köln. Volksztg.“ (Nr. 39 u. 44) hat er das Resultat niedergelegt. Catholica sunt! Von unseren Gegnern blieben sie anscheinend unbeachtet. Wie wäre es sonst möglich, Sätze wie diese niederzuschreiben, die wir einem Leitartikel des „Berl. Tagebl.“ entnehmen: „Der Modernisteneid enthält eine ausdrückliche Verleugnung der modernen Wissenschaft auf historischem, naturwissenschaftlichem und philosophischem Gebiet. . .“ Und einige Zeilen später: „Es ist kein Zweifel, daß der Modernisteneid ganz besonders auf deutsche Verhältnisse gemünzt ist, denn die deutsche Wissenschaft ist ja der Feind, den Rom vor allem fürchtet und verfolgt.“

Fast wäre man versucht zu glauben, es sei die ausdrückliche Erklärung des Papstes, Professoren staatlicher Anstalten seien vom Eid entbunden, sofern sie nicht eine priesterliche Tätigkeit als Prediger oder Beichtvater ausüben, oder ein kirchliches Benefizium bekleiden, nur deshalb erflossen, um solchem Un- und Mißverstand vorzubeugen. Sicher ist, daß durch sie jeder Vorwand zu einem Angriff auf die theologischen Fakultäten ausgeschaltet werden sollte. Nichtsdestoweniger hielt es Pius X., wie aus seinem sogenannten Silvesterbrief an Kardinal Fischer-Köln hervorgeht, für geziemend, ohne deshalb eine Verpflichtung aufzuerlegen, daß gerade öffentliche Theologieprofessoren im Gehorsam gegen den Heiligen Stuhl mit gutem Beispiel vorangehen sollten. „Uebrigens“, so die Worte des Papstes, „ist es Unsere Ueberzeugung, daß diejenigen, denen Wir den Eid erlassen haben, zur Bekundung ihres mannhaften Charakters in der Ablegung des Eides die ersten sein und keine Bedenken tragen werden, nötigenfalls auch Schmähungen zu erdulden; denn leicht könnten sie sich selber als des christlichen Lehramtes unwürdig vorkommen, wenn sie sich schämten, zu den Dienern unseres Herrn Jesu Christi zu zählen.“

Zu den ersten, welche trotz staatlicher Anstellung dem Wunsche des Papstes entsprachen, gehörten die Professoren der theologischen Fakultät zu Wien, die mit Ausnahme des Hofrates und Professors Dr. v. Scherer den Eid leisteten. Darob natürlich großes Geschrei. Allen voran die „Neue Freie Presse“: „Die Ableistung des Antimodernisteneides durch die Wiener Theologieprofessoren“ heißt es hier, „wird die wichtige Frage nach der Stellung der theologischen Fakultäten im Rahmen der Universitäten ins Rollen bringen müssen. Die Zweifel werden sich immer stärker regen, ob die theologischen Fakultäten, von denen die unabhängige Forschung verbannt ist, noch weiter im gleichen Range mit den anderen Fakultäten bestehen können.“

Was anfangs vermieden werden sollte, traf somit ein. Dem Beispiel der „Neuen Freien Presse“ folgend, ging ein Sturm los wider jene Fakultäten, deren Mitglieder den Eid geleistet hatten. Am 7. Jänner erklärte der Ausschuß des Hochschullehrertages in Leipzig, Mitglieder akademischer Lehrkörper, welche den Modernisteneid geschworen hätten, könnten nicht Mitglieder dieser Vereinigung sein, „weil sie damit den Verzicht auf unabhängige Erkenntnis der Wahrheit und Betätigung ihrer wissenschaftlichen Ueberzeugung ausgesprochen und so den Anspruch auf die Ehrenstellung eines unabhängigen Forschers verwirkt haben“. Seitdem sind zahlreiche Universitäten dem Leipziger Beschlusse beigetreten, Wien, Innsbruck, München, Prag usw. Die Namen der Schwörenden wurden nicht ohne Nebenabsicht veröffentlicht, gleichsam an den Pranger gestellt. Ehre den Wackeren! Sie haben nach den Worten des Papstes einen mannhaften Charakter bekundet, haben die Menschenrücksicht nicht über freiwilligen Gehorsam gestellt und sich nicht feige der Autorität jener gebeugt, die „aus Haß gegen das katholische Bekenntnis“ den Eid nicht leisteten.

Man verstehe uns recht. Wir sind voll der Bewunderung für diese Männer, ohne deshalb jene zu verurteilen, die, von der direkten Dispens des Papstes Gebrauch machend, den Eid nicht abgelegt haben. Nie und nirgends halten wir uns für berechtigt, deshalb auf eine modernistische Richtung zu schließen. Am wenigsten, wenn, wie von der theologischen Fakultät zu Münster, der sich seither die Bonner Fakultät angeschlossen hat, eine eigene Kundgebung erfließt, um einesteils die Gründe der Eidesunterlassung anzugeben, nämlich die Rücksicht auf die staatsrechtliche Stellung und die besonderen Aufgaben der theologischen Fakultäten, andererseits zu beteuern, daß die Mitglieder der Fakultät sich keineswegs der Befreiung rühmen, als „erblickten sie in der Ablegung des Eides eine Preisgabe echter Geistesfreiheit und wahrhaften Forschersinnes oder eine Aenderung der bisherigen Grundlagen des Glaubens und Forschens“. Nirgends wäre „Modernistenschnüffelei“ weniger am Platze, als hier. So mancher unserer katholischen Hochschullehrer, auf anderen Platz gestellt, würde mit Freuden den Eid geleistet haben.

Freilich, die Form der Münsteraner Kundgebung will uns weniger zusagen, wie ja ein Protest gegen ein päpstliches Schreiben immer etwas eigentümlich anmutet. Und als ein solcher wurde die Erklärung von Münster allenthalben aufgefaßt. Glücklicher im Ausdruck war die Loyalitätserklärung der Breslauer theologischen Fakultät, die auch die volle Zufriedenheit und volle Würdigung des Heiligen Stuhles fand.

„Seine Heiligkeit", lautete die Antwort aus dem Staatssekretariat, „hat die von den Breslauer Professoren ausgedrückten Gefühle mit väterlichem Wohlwollen aufgenommen, und wenn ihn auch die unterschiedslos von allen Geistlichen der Welt vollzogene Leistung des Modernisteneides nur mit Freude erfüllen kann, so findet er doch diejenigen Priester der Breslauer Universität nicht tadelnswert, die, sofern sie nur Professoren der Universität sind, sich eventuell des Schwures enthalten sollten. Denn sie würden damit von der milden Auffassung des vom Papste erlassenen Gesetzes, ja beinahe von einem Rechte Gebrauch machen. Auch geben sie sich nicht den Anschein, daß sie sich solcher Lizenz gern bedienen, und gebärden sich auch nicht als Opfer elender Menschenfurcht. Im Gegenteil, sie haben mit der ausführlichen Erklärung ihre richtige Denkweise über diesen Punkt dargetan, und hätte der Oberhirte der Kirche sie nicht in Gnaden vom Eide entbunden, so hätte, wie Eure Eminenz bezeugt, keiner von ihnen gezögert, mutig dem päpstlichen Gebote zu gehorchen. Dieses hervorragende Bekenntnis des Glaubens und der Einigkeit mit dem Heiligen Stuhl war dem Heiligen Vater willkommen, der nicht zweifelt, daß diese edlen Gefühle der Treue niemals aufhören werden."

Ueberblickt man gegenwärtig die Lage der Dinge, möchte man fast wünschen, es hätten auch die übrigen deutschen Universitäten gleich jener zu Breslau sich so glücklich mit Rom ins Einvernehmen gesetzt, ohne den Eid abzulegen. So mancher Anfeindung wäre vorgebeugt worden. Wird der Eid nur von der Seelsorgegeistlichkeit verlangt, wird auch nicht einmal scheinbar ein Recht des Staates verletzt. Anders aber steht es um die Angestellten staatlicher Lehranstalten. Erst mit dem Silvesterbrief an Kardinal Fischer drohten ihretwegen ernste Verwicklungen und die Veröffentlichung desselben hat zur Beruhigung der Gemüter wenig beigetragen. Von dem Augenblicke seiner Bekanntgabe an ward die Situation verschärft. Man glaubte die Eidesenthebung der staatlichen Professoren nicht ernst nehmen zu dürfen und schloß von neuem auf kirchliche Eingriffe in staatliche Rechte. Wieder begannen die Debatten im preußischen Landtag sowohl, wie in der württembergischen zweiten Kammer, und da wir dieses schreiben, ist die Bewegung noch nicht völlig zum Stillstand gekommen.

In welche nervöse Erregung, mag sie auch vielfach eine künstliche gewesen sein, man sich zumal in Deutschland hineingearbeitet hatte, zeigt am besten die Polemik über die Kaiserrede des beim Vatikan akkreditierten preußischen Gesandten von Mühlberg.

Nach authentischen Berichten hatte der Gesandte in seiner Rede, auf den Enzyklikasturm des letzten Jahres anspielend, von einer Belastungsprobe gesprochen, welche damals die Beziehungen zwischen Berlin und Rom wie seit zwei Dezennien nicht zu bestehen hatten. „Wenn es", fügt er bei, „im vergangenen Jahre noch einmal glücklich gelungen ist, den Sturm in unserem

Vaterland zu beschwichtigen und die guten Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und meiner Regierung zu erhalten, so ist dies dem hohen Sinne des Papstes und der starken Hand des Kaisers zuzuschreiben. Beide mächtigen Herrscher haben es verstanden, sich in ihrem Vorgehen Schranken anzulegen und so unserem Vaterland das kostbare Gut des konfessionellen Friedens zu bewahren."

Es ist erstaunlich, und gewiß nur aus der herrschenden Erregung erklärlich, was alles, zumal die liberale Presse, in diesen Worten finden wollte. Auf jede Weise sollte der Gesandte eine offene Kriegserklärung abgegeben haben und um die ernste, aber gewiß nicht feindliche Rede dahin umzustempeln, schrak man selbst vor „groben hetzerischen Fälschungen, deren Zweck zu durchsichtig ist, als daß man darüber noch ein Wort verlieren müßte", nicht zurück („Augsburger Postzeitung" Nr. 30.). Heute ist die Situation schon bei weitem geklärter, wenn auch die Diskussion über den Modernisteneid noch lange nicht abgeschlossen erscheint. Der Eidesstreit ist zum Fakultätenstreit geworden.

3. Auch Oesterreich hatte ein anderesmal seinen Universitätskampf gehabt und auch hier lief letzten Endes der Streit auf die Forderung hinaus, die theologischen Fakultäten aus dem Universitätsbetrieb auszuschalten. Diesmal war Krakau der Ausgangspunkt. Die Veranlassung ist bekannt. Professor Zimmermann war von Posen an die theologische Fakultät in Krakau berufen worden. Hier hielt er neben seinem theologischen Fach Vorlesungen über christliche Soziologie, zu deren Besuch, außer den Theologen, auch die Hörer der philosophischen und juridischen Fakultät verhalten waren. Die freiheitliche Studentenschaft erblickte darin einen Versuch der Unterrichtsverwaltung, den Lehrstuhl für Soziologie in den Händen eines Theologen zu belassen. Es gab für sie nur ein Mittel dagegen, das leider seit langem, dank einer schwerverständlichen Rücksichtsnahme der Hochschulbehörden den Studierenden gegenüber, in Oesterreich an der Tagesordnung ist: gewaltsame Verhinderung der Vorlesungen und Tyrannisierung der Arbeitsamen, mögen dagegen Besonnene und ältere Studenten auch noch so sehr protestieren. Gerade in Krakau ist es erwiesen, daß blutjunge Hörer des ersten Jahrganges der drei weltlichen Fakultäten, die eben erst aus den Gymnasien mit ihren freidenkerischen Schülerverbindungen gekommen waren, die Hauptunruhestifter gewesen sind.

Sie fanden, wie kaum mehr anders zu erwarten ist, in den Kreisen Freiheitlicher volles Verständnis und moralischen Rückhalt, der ihnen auch im Abgeordnetenhause zuteil wurde. Es wäre müßig, nach der Ursache dieser Sympathie zu forschen. Die nötigen Schlagworte waren bald gefunden und eine bestimmte Presse übernahm ihre Popularisierung. So sprach man von „Einschleichen der klerikalen Eroberer in die Universitäten", von den gemaßregelten Studenten aber als von „den Opfern der gegenwärtigen Unterrichtspolitik" usw. Von diesen selbst wurde gerühmt, daß sie „eine gute Sache

vertreten und sich wehren gegen die klerikale Verfassung, die sich verdorrend und versteinernd über die österreichischen Universitäten auszubreiten droht." („Neue Freie Presse.")

Nichtsdestoweniger schritt die Krakauer Disziplinarkommission mit aller Entschiedenheit gegen die Demonstranten ein, Grund genug, um sich das Mißfallen der Katholikenfeinde zuzuziehen, davon auch Unterrichtsminister Graf Stürgkh seinen Teil abbekam, der zum „Helfer der Klerikalen" gestempelt wurde.

Einiges Aufsehen erregte, zumal in Niederösterreich, der Vereinserlaß des Erzbischof-Koadjutors Dr. Nagl für die Erzdiözese Wien oder besser, auch er mußte dazu dienen, eine unbefugte Einmischung in staatliche Gerechtsame konstruieren zu können. Eine engere Zusammenfassung und schärfere Kontrolle des weitverzweigten katholischen Vereinslebens konnte den einzelnen Vereinen nur zum Segen gereichen, ihre Wirksamkeit nach außen hin nur fördern und damit ihre Daseinsberechtigung erhöhen. Es sollte damit weder auf veraltete Vereinsgesetze zurückgegriffen, noch eine unwürdige Bevormundung ausgeübt werden. So weit bekannt wurde, stieß die erzbischöfliche Maßregel auf keinen wie immer gearteten ernstlichen Widerstand. Der „Neuen Freien Presse" nur und ihren Nachbetern, die sich längst als die offizielle Hüterin und Schützerin des Katholizismus und der Katholiken aufspielt (lies: zum Kampf wider Papst und Kirche aufzureizen sucht), war der bischöfliche Erlaß ein starker Dorn im Auge, wie erst recht die Person seines Urhebers. In zwei längeren Artikeln (Nr. 16.670 und 16.672) sollte gegen ihn Stimmung gemacht und die kirchliche Behörden als die anmaßenden Feinde der staatlichen Ordnung dargestellt werden.

„Der Erlaß des Koadjutors Dr. Nagl", heißt es in dem ersten (Nr. 16.670), „ist zweifellos ein weiteres Anzeichen für die seit seiner Bestellung in der Wiener Diözese zur Herrschaft kommende schärfere Tonart. Die einzelnen im Erlasse vorgeschriebenen Maßregeln sind anscheinend zwar ein technischer Behelf, um eine Uebersicht über die katholischen Vereine zu erhalten, allein die Einleitung des neuen Erlasses des Koadjutors Dr. Nagl, die erklärt, daß die katholischen Vereine unter Aufsicht und Leitung des Oberhirten der Erzdiözese sich zu einer geistigen Einheit zusammenfinden müssen, läßt deutlich hervortreten, daß hier ein weiterer Schritt zur Organisierung äußerer kirchlicher Machtmittel getan wird . . . Der Erlaß ist sonach darauf angelegt, die weltliche Macht der kirchlichen Behörden zu stärken. Aus ihm spricht der Geist des politischen Katholizismus."

War damit zunächst Stimmung gegen die jüngste Verordnung des Erzbischofes gemacht, so sollte in einem weiteren Leitartikel die ganze Gefährlichkeit und Anmaßung des Erlasses gezeigt werden. Diesmal erhielt ein Universitätsprofessor und hervorragender Verwaltungspolitiker das Wort, um den Erlaß unter dem Gesichtspunkte des öffentlichen Verwaltungsrechtes zu zerzausen. Das Resultat, zu dem der Professor kommt, ist natürlich ein durch und durch vernichtendes. Nicht nur ist der Erlaß in seinem Aeußeren eine Nachahmung jener Form, in der staatliche Gesetze erlassen werden, stellt also eine Anmaßung dar, sondern er sucht auch letzten Endes die Staatsgesetz-

gebung bezüglich der Vereine geradezu zu verdrängen, oder doch in kluger Berechnung sich über das Vereinsgesetz zu erheben. Befremdend ist nur, wie den offenbar jüdischen Schreiber wieder einmal eine kirchliche Verfügung so in Harnisch bringen kann. Einer Anmaßung aber gleichen seine Aeußerungen dort, wo er einem fürsterzbischöflichen Ordinariate die Art des schriftlichen Verkehres mit den Untergebenen vorschreiben will. „Das ist nicht", heißt es in echt orientalischer Ueberhebung, „der Ton eines liebevollen Seelenhirten, so spricht ein Vorgesetzter zu seinen Untergebenen, ein Schulmeister zu Schulbuben, wenn es die katholischen Vereine sich gefallen lassen, so verdienen sie auch diese Tonart". Geradezu empörend ist es, wenn dann am Schlusse der „Herr Koadjutor" der Lüge noch geziehen wird. Es genüge, die Worte hieher zu setzen; das Urteil über sie dürfen wir dem Leser ruhig anheimstellen:

„Zum Schlusse gestattet sich der fromme Erlaß noch eine kleine Abweichung von der strengen Wahrheit; er spricht „namentlich im Hinblicke auf die große Macht, welche die antichristlichen Parteien durch ihre stramme Organisation erlangt haben", und tut so, als ob es sich bloß um eine Notwehr gegen diese stramme Organisation handle. Nein, Herr Koadjutor, es gibt eine stramme Organisation und eine große Macht, und gerade die ist ausschließlich bei der kampfbereiten katholischen Kirche, die nun ihr ganzes Vereinswesen in den Dienst ihrer Organisation stellen will, und der vorliegende Erlaß selbst zitiert eine einzige Bibelstelle (Johannes-Evangelium, Kapitel 17, Vers 21): „Ja, in der Einigkeit liegt Macht" — von der Heiligung durch Wahrheit, die im Vers 17 desselben Kapitels besprochen wird, ist in diesem famosen Erlasse nicht die Rede; auch nicht von der christlichen Liebe. Dieser Erlaß ist vielmehr der Ausdruck des Machthungers."

4. Die in französischen wie deutschen Zeitungen verbreitete Nachricht, die Tochter der wegen Gattenmordes angeklagten Madame Steinheil habe den Schleier bei den Karmeliterinnen in Troyes genommen, regte allenthalben die Frage an: Gibt es in Frankreich seit der Kirchentrennung noch geistliche Orden oder Klöster? Man wäre versucht, mit Nein zu antworten. Allein, da wir dies schreiben, wurde das Ministerium Briand eben wegen der gesetzlich abgeschafften Klöster gestürzt. Der radikale Abgeordnete Malvy und der Sozialist Paul Meunier hatten eine Interpellation eingebracht, dieser über die Mangelhaftigkeit der Kongregations-Gesetzgebung überhaupt, jener über die Anwendung der Kongregationsgesetze aus dem Jahre 1904. Meunier behauptete in seiner Rede, daß die Ausführung des Kongregationsgesetzes seit dem Jahre 1904 völlig ins Stocken geraten sei; daß seit dieser Zeit keine der Kongregationen mehr um Autorisierung nachgesucht habe, viele andere Ansuchen dem Senate überhaupt nicht vorgelegt worden seien. Bis zur Stunde aber seien noch 2800 Ansuchen geistlicher Genossenschaften unerledigt. Dabei hätten viele der aufgelösten Klöster sich sofort nach der Auflösung wieder rekonstruiert.

Noch günstiger stellt sich die Lage der katholischen Kirche bezüglich der Schulen dar, wenn anders wir den Worten Malvys glauben dürfen. Nach ihm sollen heute die Kongregationsschulen ebenso blühen,

wie vor der Trennung von Kirche und Staat. In allen Departements sollen an Stelle der Jesuitenschulen Privatschulen getreten sein, ja nach den Akten der Präfekturen seien 6114 Schulen mit demselben Personal in denselben Häusern wieder hergestellt worden.

Fassen wir den Inhalt der beiden Reden zusammen, so läßt sich auf ihrer Grundlage die Situation heute etwa so deuten: Die Orden und Kongregationen, welche durch die Gesetzgebung offiziell abgeschafft wurden, sind durch eine weniger rigorose Anwendung der Gesetze wieder nach Frankreich zurückgekehrt. Gewiß ist das Land deshalb nur zu beglückwünschen. Tausende von Schulen sind ihm dadurch erhalten geblieben, die unmöglich von Staatswegen hätten sofort übernommen werden können. Und wenn Briand und sein Ministerium heute fällt, fällt er als Opfer seiner Kirchenpolitik, die er zum offensichtlichen Nutzen des Landes nicht mit jener Konsequenz durchführte, wie die Radikalen sie gewünscht hätten. Er selbst hat das in seiner Erwiderung in der Kammer mit den edlen Worten zugestanden: Es ziemt dem Sieger nicht, seinen Sieg übermäßig auszunützen. Indem nun die radikale Richtung im Senate wieder die Oberhand gewann, dürfen wir für die allernächste Zeit einen zweiten, diesmal radikaleren Klostersturm in Frankreich erleben.

Aber mögen auch die Kongregationen es verstanden haben, sich unter irgend einem Vorwande im Lande zu erhalten, so ist doch die allgemeine kirchliche Lage eine tieftraurige. Darüber hilft keine Täuschung hinweg. Der Akademiker Bazzes interpellierte am 17. Jänner in der Kammer wegen der Kirchen, die seit der Trennung von Kirche und Staat dem Zerfalle entgegengehen und abgebrochen werden müssen, wenn anders die Gläubigen nicht die Mittel fänden für die notwendigen Reparaturen. Wie es hier mit den Gebäuden aussieht, so auch mit dem Unterhalte der Geistlichen. Mag es auch in den Städten damit nicht so schlimm bestellt sein, auf dem Lande und in den ärmeren Gegenden ist die Notlage eine große. Bereits haben sieben Bischöfe seit der Trennung von Kirche und Staat resigniert, und nicht zuletzt haben finanzielle Schwierigkeiten zu dieser Entschließung mitgewirkt. Durch die Abhängigkeit von der Gnade der Diözesanen, die allein sein Budget versorgen und den verschiedensten politischen Parteien angehören, ist der Bischof vielfach die Zielscheibe mancherlei Anfeindungen geworden und in seiner Amtsführung zum guten Teil behindert. Die Not aber unter der Seelsorgegeistlichkeit soll z. B. in den Niederalpen einen solchen Umfang angenommen haben, daß sich der Bischof von Digne entschloß, außerhalb seiner Diözese Geld für den Unterhalt seiner Priester sammeln zu lassen. Der Kultuspfennig versagt in diesen Gegenden vollständig. Dabei sind die Klöster und Kirchengüter gewissenlosen Betrügern in die Hände gefallen. Noch immer schwebt der Prozeß gegen den früheren Liquidator Duez, der betrügerischer Machenschaften bei der Liquidation von Klostergütern beschuldigt ist. Die Betrügereien stellen sich nachträglich als so be-

deutend heraus, daß sich damit das Schwurgericht zu befassen haben wird. Die Anklage lautet auf Urkundenfälschung, Verwendung gefälschter öffentlicher Urkunden und Unterschlagung.

5. Nach dem „Catholic Directory“ für 1911 leben unter dem englischen Banner in den verschiedenen Teilen des britischen Weltreiches 12,155.000 Katholiken, für deren kirchliche Leitung 190 bischöfliche Sitze bestehen, mit Einschluß der apostolischen Vikariate und Präfekturen. Die jüngsten derselben sind das Bistum Gibraltar, ehedem ein apostolisches Vikariat, das in dem Benediktiner P. Gregor Thomson seinen ersten Bischof erhielt. Das Erzbistum Simla in Indien, zu dessen ersten Inhaber der englische Kapuzinerpater Anselm Kenealy ernannt wurde; ferner die neu errichtete apostolische Präfektur Nord Transvaal, die dem Benediktiner P. Ildefons Lansdorf übertragen wurde.

Die von uns im letzten Hefte erwähnte Bewegung „Hin zu Rom“, welche zu Brighton einsetzte, hat zwar nicht die große Bedeutung, wie seinerzeit die berühmte Oxford-Bewegung, aber sie gibt doch den Anstoß zu vielen Konversionen. In kurzer Zeit sind 10 12 anglikanische Pfarrer und Kapläne zur Kirche zurückgekehrt und in Brighton selbst sind 200 erwachsene Anglikaner dem Beispiel ihrer früheren Hirten gefolgt. Eine ähnliche Bewegung zeigt sich seit mehreren Jahren in der protestantischen Episkopalkirche der Vereinigten Staaten Nordamerikas. Eine Reihe von Pfarrern resignierten auf ihre Pfründen, so am 5. November der Rev. Arth. Richey, den der Erzbischof von St. Louis in die Kirche aufnahm und eine Anzahl Seminaristen des anglikanischen bischöflichen Seminars zu Philadelphia traten in das katholische Seminar vom hl. Karl Borromäus ein. Im Staate Newyork bat die Oberin einer anglikanischen religiösen Frauengenossenschaft mit fünf ihrer Schwestern, nachdem sie das katholische Glaubensbekenntnis abgelegt hatten, um Aufnahme als Postulantinnen in einem Konvent der Franziskanerinnen von der Sühne.

Während sich so die Kirche eines stetigen Wachstums erfreut, konstatieren die Nonkonformisten, d. h. anglikanischen Sekten der Baptisten, Kongregationalisten, Wesleyanischen Methodisten u. a. seit vier bis fünf Jahren einen bemerkenswerten allgemeinen Rückgang in der Zahl ihrer Glaubensgenossen. So verloren z. B. die Baptisten im verflossenen Jahre 3775 Mitglieder. Ein hervorragendes Mitglied einer dieser Sekten findet den Grund dafür einesteils in der ungenügenden Ausbildung der Prediger, anderenteils in der Tatsache, daß unter den Arbeiterkreisen, die das Hauptkontingent zu diesen „Kirchen“ stellen, immer mehr sozialdemokratische Anschauungen sich Eingang verschaffen und ausbreiten.

6. Am 23. Dezember wurde das sogenannte Sperr- oder Riegelgesetz nach langer Debatte mit 108 gegen 20 Stimmen von der Kammer Spaniens angenommen. Es besagt:

„Keine neue Vereinigung, welche den religiösen Orden oder Korporationen angehört, die durch die kanonischen Gesetze anerkannt werden, wird errichtet werden, bis ihre rechtliche Lage endgültig geregelt ist, außer mit Genehmigung des Justizministers durch königliches Dekret. Diese Genehmigung wird nicht erteilt, wenn mehr als ein Drittel der Mitglieder der neuen Vereinigung Ausländer sind. Dieses Gesetz tritt außer Kraft, wenn innerhalb der nächsten zwei Jahre ein neues Vereinsgesetz verkündigt worden ist."

Canalejas glaubte damit den ersten Teil seines Programms verwirklicht und bot deshalb am letzten Tag des Jahres die gesamte Demission des Kabinetts an, gleichzeitig dem König die Vertrauensfrage stellend. Der König erneuerte ihm sein Vertrauen und überwies ihm auch diesmal die Bildung des Kabinetts, worauf der Ministerpräsident sein weiteres Programm für den zweiten Teil seiner Aufgabe entwickelte. Uns interessieren nur zwei Punkte desselben: Die Reform des Unterrichts und die Schaffung eines Vereinsgesetzes, dem in Zukunft die Orden unterstehen sollen. Wie verlautet, ist der Entwurf desselben dem Waldeck-Rousseauschen Gesetz nachgebildet, und untersagt jede ewige Gelübde fordernde Vereinigung, mag sie sich nun auf das Konkordat stützen oder nicht. Die Ordensmitglieder sollen das Recht behalten, jederzeit wieder in die Welt als gewöhnliche Bürger zurückzukehren. Köstlich ist dabei, daß Canalejas in den ewigen Gelübden die Unterwerfung unter eine fremde Macht erblickt, ein Mangel an Sachverständnis, wie er in einem Ordensreformator sich nicht finden sollte. Dagegen soll eine freie Vereinigung ohne Gelübde von Personen, die sich religiösen Zwecken widmen wollen, wie Gebetsübungen, Kranken- und Armenpflege, gestattet sein.

Von welcher Gesinnung sich hiebei der Ministerpräsident leiten läßt, dafür sei folgender Ausspruch hier zitiert: „Ich glaube, daß wir Menschen alle religiös sind, daß wir die Religion brauchen, wie das tägliche Brot. Aber meine unerschütterliche Ueberzeugung ist es, daß es nicht notwendig ist, katholisch zu sein, um fromm zu sein. Ich glaube vielmehr, daß man *um so religiöser sein kann, je weniger man katholisch ist*."

So spricht ein Mann, der an der Spitze eines durchaus katholischen Landes steht, dessen Königshaus katholisch ist und dessen Königin zur katholischen Religion übergetreten ist. Es mag weiter interessieren, wie Canalejas überhaupt über die Orden denkt:

„Was sind", hat er in seiner geschwätzigen Art gesagt, „was sind die Brüder der religiösen Orden? Sie verleugnen das Vaterland! Sie verleugnen die Welt! Indem sie sich in ein Leben des Geizes (!), in ein Leben der Ausbeutung (!), in die Einsamkeit zurückgezogen haben, haben sie darauf verzichtet, die Welt zu befruchten. Von der Rechten der Cortes wird behauptet, diese *Weltflucht*, dieser Geiz der Mönche sei der spanischen Menschheit genehm. Das ist nicht wahr. *Kein Verständiger* verlangt von den Mönchen ein solches Verhalten. Die Frauen der spanischen Bauern, denen tief in der Seele der Glaube wohnt, verabscheuen die Mönche, weil sie sie mit ihrem Aussaugesystem um ihr Brot gebracht haben. Wenn ich demnach die Orden bekämpfe, mache ich mich zum Dolmetsch der volkstümlichsten Gefühle. Wenn die Rechte der Cortes sich diesen Gefühlen verschließt, so ist sie taub und blind zugleich." („Köln. Vztg." Nr. 21.)

Die Tage Canalejas scheinen aber gezählt zu sein. Schon jetzt spricht man von einer nahe bevorstehenden Ministerkrise. Ob das das unrühmliche Ende eines der erbittertsten Gegner der Kirche in unseren

Tagen ist? Der Monat März muß es zeigen. Gerade an der Schaffung des Vereinsgesetzes könnte des Ministerpräsidenten Macht zerschellen. Oder will er in letzter Stunde noch einlenken? Wie die neuesten Nachrichten lauten, hat die spanische Regierung an die Kurie die Anfrage gestellt, ob diese geneigt wäre, die Verhandlungen wieder aufzunehmen. Allein die Antwort Mery del Vals soll ein entschiedenes Nein gewesen sein. Solange Spanien nicht Fragen, wie die Reform des Konkordates, oder über die Vorlage des Vereinsgesetzes im Einverständnis mit dem Vatikan erledigt, lehnt es der Staatssekretär ab, irgendwelche Verhandlungen wieder aufzunehmen.

(Abgeschlossen am 1. März.)

Kurze Fragen und Mitteilungen.

I. **(Eheschließung russischer Staatsangehöriger in Oesterreich.)** Ehefähigkeitszeugnisse. Hierüber findet sich in den „Acta curiae episcopalis Brunensis“ annus 78 1910 p. 76 folgender Erlaß der k. k. mährischen Statthalterei:

An das hochwürdigste bischöfliche Ordinariat in Brünn!

Das Ministerium des Innern hat mit dem Erlasse vom 17. Februar 1910, Zl. 28.005 07, anher eröffnet, daß nach einer im diplomatischen Wege eingeholten neueren Auskunft der kaiserlichen russischen Regierung die in Oesterreich zu einer Ehe schreitenden russischen Staatsangehörigen nunmehr in der Lage sind, im Sinne des Hofkanzleidekretes vom 22. Dezember 1814, Pol. Ges.-Slg., Band 42, Nr. 108, das Zeugnis einer heimatlichen Behörde des Inhaltes beizubringen, daß die beabsichtigte Ehe nicht im Widerspruch mit den russischen Gesetzen sei.

Zur Ausstellung dieser Ehefähigkeitszeugnisse sind nunmehr dieselben Funktionäre ermächtigt und berufen, welche den in Deutschland eine Ehe eingehenden Russen das bezügliche Zertifikat ausstellen, nämlich:

für Angehörige des orthodoxen griechisch-katholischen, oder des evangelischen Bekenntnisses der Gemeindegeistliche des Wohnortes oder des letzten russischen Wohnortes des Verlobten;

für Angehörige des römisch-katholischen Bekenntnisses die Polizeibehörde dieses Ortes;

für Israeliten der Rabbiner dieses Ortes, dessen Unterschrift durch die Polizeibehörde zu beglaubigen ist;

für Mohammedaner der Religionsdiener dieses Ortes, dessen Unterschrift durch die Polizeibehörde zu beglaubigen ist.

Die Statthalterei beehrt sich, das hochwürdigste Ordinariat . . zu ersuchen, hievon die Seelsorgegeistlichkeit zur entsprechenden Darnachachtung bei vorkommenden Trauungen russischer Staatsangehöriger in geeigneter Weise verständigen zu wollen.

II. **(Kein impedimentum catholicismi.)** Die Israelitin Berta F. schloß vor dem Magistrate in X. mit dem konfessionslos gewordenen Katholiken Leopold T. eine Zivilehe. Diese wurde vom k. k.

Bezirksgerichte P. von Tisch und Bett geschieden. Sie ging ein Verhältnis mit dem Katholiken Rudolf R. ein, der der militärgeistlichen Jurisdiktion untersteht. Berta T. änderte mit behördlicher Bewilligung ihren Namen in Berta W., trat aus dem israelitischen Glauben aus und wurde Protestantin des Augsburgischen Bekenntnisses. Das aus dem Verhältnisse mit Rudolf R. entsprossene Kind wurde nach Augsburgischem Bekenntnisse getauft. Später verließ sie das Augsburgische Bekenntnis und trat zum katholischen Glauben über, in welchem ihr das noch nicht siebenjährige Kind folgte. Um mit Rudolf R. sich verheiraten zu können, mußte das Zivilehband getrennt werden. Der Advokat gab ihr den Rat, aus der katholischen Kirche auszutreten, da dann die Trennung leichter vor sich ginge. Nach der Praxis der österreichischen Gerichte, die nach der Aussage eines christlichen Advokaten ganz unbegründet ist, kann ein katholisch gewordener Eheteil nicht auf Trennung des Zivilehebandes nach § 115 klagen, sondern müßte warten, bis der protestantisch oder konfessionslos gewordene Gegenteil klagt. Berta W. setzte die Trennung ihrer Zivilehe durch. Nach Ansicht mehrerer Seelsorger bestand zwischen dem ledigen Katholiken Rudolf R. und der inzwischen nach der Ehetrennung wieder katholisch gewordenen Berta W., solange Leopold T. lebt, das nur dem österreichischen bürgerliche Eherecht bekannte impedimentum catholicismi. Ein getrennter Eheteil darf zu Lebzeiten des getrennten Gegenteiles nur einen Akatholiken heiraten. Die k. k. Statthalterei in Z. erklärte, daß die Hofdekrete vom 26. August 1814 D.-G.-S. 1099 und vom 17. Juli 1835 Nr. 61 D.-G.-S. strikte zu interpretieren seien und sich nur auf protestantische Ehen beziehen. Es konnte also Rudolf R. und Berta W. nach vorausgegangenem Aufgebote bei dem kompetenten Militär- und Zivilseelsorger die Ehe in der Zivilpfarre der Braut schließen. Hoffentlich bleiben jetzt beide katholisch.

Wien (Pfarre Altlerchenfeld). Karl Kraſa, Kooperator.

III. **(Der Franziskanerorden.)** Im Jahre 1909 erfolgte eine genaue „Volkszählung" dieses Weltordens. Darnach bestehen im Orden zwölf große Bezirke, sogenannte Zirkumskriptionen, deren jeder in dem zu Rom residierenden Ordensrat durch einen Generaldefinitor vertreten wird. Jeder dieser zwölf Bezirke zerfällt wieder in verschiedene Ordensprovinzen, an deren Spitze je ein Provinzial steht, dem in der Leitung ein P. Kustos und vier Definitoren zur Seite stehen. Die Zahl der Ordensprovinzen beträgt 80, die der Ordensniederlassungen teils Konvente, teils Residenzen) 1487. Man zählte ferners 8571 Patres, 2211 Fratres, 3969 Laienbrüder, 468 Klerikernovizen, 165 Brudernovizen und 1584 Tertiaroblaten. Demgemäß hat der Franziskanerorden 16.968 Mitglieder und außerdem noch 2497 Zöglinge in den Ordenskollegien. In den auswärtigen Missionen sind gegenwärtig über 3000 Franziskaner tätig, nämlich 598 in Europa (Türkei), 213 in Afrika, 628 in Asien, 95 in Ozeanien, 2296 in Nord- und Südamerika. Der Heilige Vater Pius X. hat erst jüngst den ungemein segensreich wirkenden Franziskanerorden semper juvenescens genannt. In den an-

geführten Zahlen und in der angegebenen Verteilung auf alle Erdteile finden diese Worte ihre glänzende Bestätigung.

(Nach der „Köln. Volksz." mitgeteilt von Dr. Gspann.)

IV. **(Schadenersatz für den Rücktritt vom Verlöbnis.)** Der Oberste Gerichts- und Kassationshof hatte sich mit der Frage des Schadenersatzes für den Rücktritt vom Verlöbnis zu befassen. Der Geklagte hatte sich mit der Klägerin verlobt und die Hochzeit für den Fasching 1909 in Aussicht genommen. Infolgedessen lehnte die Klägerin die Annahme einer ihr angebotenen Stellung als Kinderfräulein ab und klagte, als der Bräutigam später ohne begründete Ursache vom Verlöbnis zurücktrat, diesen auf Schadenersatz für den entgangenen Verdienst. Die beiden ersten Instanzen wiesen die Klage ab, weil der Geklagte keinen Einfluß darauf genommen hat, daß die Klägerin die Stelle nicht antrat, und weil der Verlust dieser Stelle kein wirklich entstandener Schaden, sondern bloß Entgang eines Gewinnes im Sinne des § 1293 a. b. G.-B. ist. Der Oberste Gerichtshof hat jedoch dem Revisionsbegehren stattgegeben und diese Entscheidung folgendermaßen begründet: Die Ansicht, daß ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der Ablehnung des Postens durch die Klägerin und dem erst im Fasching 1909 zu erfüllenden Eheversprechen des Geklagten objektiv nicht gefunden werden kann, sondern daß die Ablehnung lediglich in dem subjektiven Willen der Klägerin gelegen war, ist irrig. Der Eintritt als Bonne in eine Familie geschieht unter der Voraussetzung einer längeren Dauer dieses Dienstverhältnisses. Wenn die Klägerin nach erfolgtem Verlöbnis den ihr angetragenen Posten mit Rücksicht auf die bevorstehende Verheiratung ablehnte, so war eben das Verlöbnis die Ursache dieses Entschlusses, und zwar eine vollkommen gerechtfertigte Ursache, weil die Klägerin mit Rücksicht auf die für den Fasching 1909 in Aussicht gestellte Verehelichung den einen längeren Bestand voraussetzenden Dienst als Kinderbonne nicht antreten konnte und die Heirat einer Frauensperson auch allerlei Vorbereitungen beansprucht. Der Klägerin wurde ein Betrag von 360 Kronen für Lohnentgang und Entschädigung für die ihr gebührende Verpflegung zuerkannt und der Geklagte überdies zum Ersatz der gesamten Prozeßkosten zweiter und dritter Instanz verurteilt.

Linz. F. A.

V. **(Auch ein Motiv für Priester, zur öfteren Beichte.)** Ein Exerzitienleiter in Lainz ermunterte seine Zuhörer zur öfteren Beichte und führte dafür unter anderem folgendes Motiv an: „Hochwürdige Herren!" sagte er, „wenn Sie wollen, daß die Leute gerne zu Ihnen zur Beicht gehen, so gehen Sie selbst gerne beichten. Vor Jahren waren wir im Steirischen auf Mission. Die Zeit der Männerbeichte war da. Wir saßen im Beichtstuhl und warteten. Da kam der junge Herr Kaplan und kniete an der Kommunionbank nieder. Dann kam er zu mir in den Beichtstuhl und als er wieder an der Kommunionbank sein Bußgebet verrichtet hatte, setzte er sich in den Beichtstuhl. Die Männer hätten Sie nun sehen sollen! Alle kamen vorwärts und stellten sich zu

dem Beichtstuhl des jungen Herrn; ich hatte aber meine Freude daran." In der Tat ist es gut, wenn die Gläubigen es wissen, daß der Seelsorger beichten geht, wenn er auch selbstverständlich dies nie beabsichtigen darf.

Linz. F. A.

VI. **(Seelsorgekollektaneum.)** Die Kartothek läßt sich sehr gut zu einem Seelsorgekollektaneum benützen. Man stellt alsdann die Karten mit der Schmalseite nach oben auf, schreibt über die Notizen, die man auf den Karten aufzeichnen will, ein entsprechendes Stichwort, z. B. „Bittgebet" oder „Kongregation" Marianische oder „Genossenschaftswesen" usw. und ordnet die Karten nach diesen Stichworten alphabetisch ein unter Zuhilfenahme jener alphabetischen „Leitkarten". Man sollte alles sammeln, was irgendwie für die Seelsorge dienlich scheint, also für Predigt, Katechese, Vereinswesen, ja alles, was den Sammler überhaupt besonders interessiert; denn ein wahrer Seelsorger wird alles, was ihn interessiert, in sich geistig so verarbeiten, daß er es über kurz oder lang auch seelsorglich verwerten kann. Dabei ist es wegen des Zeitverlustes und der Arbeit weniger ratsam, lange Anekdoten u. dgl. aufzuschreiben. Sehr wichtig aber ist es, alle einschlägige Literatur zu verzeichnen, u. zw. in der Weise, daß man außer genauer Zitation kurz die Disposition des Gelesenen angibt oder mit ein paar Worten wiedergibt, welches der Inhalt z. B. eines gelesenen Artikels ist, was daran besonders bemerkenswert ist usw. Welch eine Menge von herrlichen Zeitschriften lesen wir Seelsorger! Wie mancher Gedanke zündete und regte uns an, ähnliches zu versuchen, und doch unterblieb es! Warum? Man vergaß es oder wußte nicht mehr, wo man von der Sache gelesen hatte. Hebt man aber in seinem Kollektaneum alle diese Goldkörner, die man gefunden hat, unter einem entsprechenden Stichwort auf, dann kommt so etwas nicht mehr vor. Durch den häufigen Gebrauch wird man immer an dies und jenes erinnert. Zudem genügt es, ein paar synonyme Stichwörter nachzuschlagen, um sich zu überzeugen, ob man über eine Sache Material in seinen Notizen hat. Je eifriger man sammelt, desto mehr Freude wird man an seinem Kollektaneum haben. Denn man wird durch dasselbe fast immer in der Lage sein, etwas zu bieten, wenn es heißt, eine Predigt, einen Vortrag u. dgl. zu halten. Wenn es gilt, sich schnell über ein Gebiet zu orientieren: im Kollektaneum findet man die notwendigen Literaturangaben! Handelt es sich darum, etwas Wichtiges, eine Kongregation, einen Arbeiterverein und ähnliches einzuführen: im Kollektaneum werden sich Fingerzeige bieten, wie die Sache anzufassen ist. Auf diese Weise wird das Kollektaneum zum treuen und zuverlässlichen Berater, welcher den Seelsorger in den Stand setzt, die Freundschaftsdienste, welche seine treuesten Freunde, die Bücher, ihm anbieten, auch wirklich zu verwerten.

Ein praktischer Pfarrkalender.

Bekanntlich hat man in manchen Pfarreien, namentlich der großen Städte, die sogenannten „Kirchen"- oder „Pfarrkalender" verbreitet. Es sind das kleine Hefte in Oktavformat oder etwas größer, welche auf zwölf

Seiten das kirchliche Kalendarium der zwölf Monate enthalten und zwar in der Art, daß die Kalenderangaben nur die linke Hälfte der Seite einnehmen, während auf der rechten Seite alle pfarrkirchlichen Ereignisse neben den Tagen, an welchen sie stattfinden, verzeichnet sind. Auf weiteren Blättern enthält der Pfarrkalender Angaben über die verschiedenen Vereine der Pfarrei, sowie über die sozialen und charitativen Einrichtungen derselben, bisweilen auch einige kurze Artikelchen. Die Hefte werden zu einem geringen Preis, meist 10 Pf. pro Heft, abgegeben; der Rest der Unkosten wird durch beigedruckte Firmenreklamen gedeckt. Auf den ersten Blick leuchtet ein, wie viele gute Dienste solch ein Pfarrkalender leisten kann. Nur ein Mangel haftet ihm an: so ein Heftchen wird nur zu leicht verlegt und verloren; ist es nicht gleich zur Stelle, so wird man sich vielfach nicht die Mühe geben, es zu suchen. Jener Pfarrer der Stadt T., bei welchem sich das Familienkartensystem vorfand, hat auch bezüglich dieser Schwierigkeit Rat gewußt. Er ließ den Pfarrkalender in Form eines Abreiß-Kalenders herstellen. Auf dem Karton war oben gleich unter dem Titel: Pfarrkalender usw. eine hübsche Abbildung der Pfarrkirche zu sehen. Daneben links und rechts standen Empfehlungen und Bezugsbedingungen der beiden katholischen Zeitungen der Stadt. Auf dem übrigen Raum des Kartons rings um den Block herum waren in gedrängter Form sämtliche Vereine und sozial-charitative Einrichtungen der Pfarrei genannt nebst Angabe der Aufnahmebedingungen, des Präses, des Versammlungslokales usw. Durch roten Druck war alles Wichtigere wirkungsvoll hervorgehoben. Der Kalenderblock enthielt nicht für jeden Tag, sondern für jede Woche ein Blatt, auf welchem das Kalendarium der Woche anfangend mit Montag und endigend mit dem folgenden Sonntag abgedruckt war. Rechts neben den einzelnen Tagen standen dann die pfarrkirchlichen Ankündigungen. Auf diese Weise hatte der Besitzer des Kalenders eine ganze Woche lang vor Augen, was in der Woche und namentlich, was am nächsten Sonntag „los" sein würde. Vielleicht würde es noch zweckmäßiger sein, jedesmal den Sonntag der laufenden Woche und den Sonntag der folgenden Woche auf ein Blatt zu drucken. Ein solches Blatt würde dann etwa so aussehen.

Nov. 24. Sonntag n. Pfingsten. Ev.: Vom Senfkörnlein. Mt. 11, 31–35.

14. S. Josaphat	14. 7 Uhr Kommunion der Erstkommunikanten; $3\frac{1}{2}$ Uhr Arbeiterverein, Andacht mit Predigt.
15. M. Albert	15. Von heute an beginnen die heiligen Messen an den Wochentagen um $6\frac{1}{2}$, $7\frac{1}{2}$ und $8\frac{1}{2}$.
16. D. Edmund	
17. M. Gregor, Mariä Opfer.	17. 13stündiges Gebet.
18. D. Odo	
19. Fr. Elisabeth	
20. S. Felix	
21. S. Kolumban	21. $3\frac{1}{2}$ Uhr Jungfrauenkongregation, Andacht mit Predigt.

Das nächste Blatt würde wieder beginnen 21. S. Kolumban usw. An Stelle der Reklame für die katholischen Blätter könnte man auch, besonders da, wo die katholische Presse gut verbreitet ist, die Gottesdienstordnung setzen. Für Reklame bietet sich allerdings bei einem solchen Kalender nicht so viel Raum. Allenfalls könnten die Rückseiten der Abreißblätter dazu verwertet werden. Weil aber der beschriebene Pfarrkalender einen hübschen Zimmerschmuck darstellt, so wird man ruhig den Herstellungspreis dafür fordern können. Auch könnte man den Kalender in einer vornehmen und in einer einfachen Ausstattung drucken lassen und den Preis für die bessere Ausgabe so hoch stellen, daß man die einfache Ausgabe zu möglichst geringem Preis an die weniger Bemittelten abgeben könnte. Auch dürfte man nicht verfehlen, die Pfarrangehörigen frühzeitig auf das Erscheinen des Pfarrkalenders aufmerksam zu machen.

Dois Irmãos, Rio Grande do Sul. Franz Murmann S. J.

VII. **(Das Ehehindernis adulterium cum sponsalibus de futuro nach Erlaß des Dekretes „Ne temere".)** Zu wiederholtem Male wurde dem Gefertigten folgender Rechtsfall vorgelegt. Beim Informativexamen wird das Impedimentum criminis, u. zw. adulterium cum sponsalibus de futuro, entdeckt. Nun hat aber das Dekret „Ne temere" n. I. eine wesentliche Form für die Eheverlöbnisse festgesetzt. Ist es nun zum Bestand des Hindernisses notwendig, daß die zum adulterium hinzutretenden Sponsalia de futuro nach den Bestimmungen des Dekretes „Ne temere" abgeschlossen worden sind, oder genügt der einfache Konsens? Eine authentische Entscheidung fehlt. Doch glauben wir die Frage in dem Sinne beantworten zu können, daß der einfache Konsens, eine Ehe eingehen zu wollen, als Qualifikation des adulterium hinreicht u. zw. aus folgenden Gründen: 1. Das in Rede stehende Sponsal ist ja immer ein ungültiges, weil vorausgesetzt wird, daß ein Teil noch in gültiger Ehe lebt. Es liegt kein Grund vor, bei einem ungültigen Sponsal das Hindernis anzunehmen und bei einem anderen ungültigen Sponsal in Abrede zu stellen. — 2. Lehren die Kanonisten v. Scherer, K. R., II. 394; Wernz, Jus decretalium, IV, 793 bei einem anderen Falle des impedimentum criminis, nämlich bei adulterium cum sponsalibus de praesenti, daß der einfache Konsens, eine Ehe einzugehen genügt, mag auch die notwendige Form: Gegenwart des zuständigen Pfarrers und der zwei Zeugen, fehlen.

Graz. Prof. Dr. Joh. Haring.

VIII. **(Der Vertrag bei Religionsverschiedenheit.)** Die gemischten Ehen werden von der katholischen Kirche nicht gewünscht, doch werden sie von ihr geduldet, nur müssen die vorgeschriebenen Kautelen von den Brautleuten erfüllt werden. Dazu gehört, daß die Brautleute vor dem Pfarramte in Gegenwart von zwei Zeugen einen Vertrag abschließen, welcher an das bischöfliche Ordinariat eingesendet wird, und die Grundlage bildet zur Dispensation des Hindernisses der Religionsverschiedenheit. Der Vertrag kann etwa folgenden Wortlaut haben:

„Vertrag der Brautleute Andreas Born, Arbeiter, katholisch, geboren zu Weißenbach 18. Jänner 1884, wohnhaft in Neudorf, und der Julie Taus, Arbeiterin, geb. 12. Februar 1885 zu Sopron, Ungarn, protestantisch; A. B. wohnhaft in Mühlfeld, behufs Erlangung der Dispens vom Hindernisse der Konfessionsverschiedenheit:

Wir zwei unterschriebene Brautleute verpflichten uns und versprechen hiemit durch unsere Unterschrift vor den zwei anwesenden Zeugen:

1. Daß die akatholische Braut dem katholischen Bräutigam nicht die geringsten Hindernisse bei der Ausübung seiner religiösen Pflichten bereiten werde;

2. daß sie alle Kinder beiderlei Geschlechtes katholisch taufen lassen und katholisch erziehen wollen;

3. daß keine akatholische Vor- oder Nachtrauung stattfinden wird. Ueberdies verspricht der katholische Bräutigam ein tadelloses religiöses Leben zu führen, und wird er sich bemühen, seine zukünftige Ehegattin von der Wahrheit der katholischen Religion zu überzeugen.

Pfarramt N . . ., Andreas Born, Bräutigam, Julie Taus, Braut, N. N., Zeuge, N. N., Zeuge. Coram me: N. N., Pfarrer."

Schwechat bei Wien. Fr. Riedling.

IX. **(Eine minorenne Witwe.)** Die Braut A. ist Witwe, 22 Jahre alt. Sie hatte vor zwei Jahren geheiratet und damals, weil ihr Vater bereits gestorben und sie österreichische Untertanin war, die Bewilligung zur Verehelichung durch die Vormundschaftsbehörde erhalten. Genügt diese Heiratsbewilligung auch für die zweite Ehe? Nein. Die Ehebewilligung wird minorennen Brautleuten nur für den einen speziellen Fall erteilt. Würde diese Ehe nicht zustande kommen und käme ein anderer Bräutigam in Betracht, so wäre für diesen Fall neuerdings um die Bewilligung anzusuchen. Auch wenn sich der Vater am Leben befände, müßte er zu jeder Trauung seine Einwilligung geben, denn die väterliche Gewalt dauert bis zur Großjährigkeit fort und wird bei der Heirat an den Ehegatten gewissermaßen übertragen. Der § 175 des allg. bürg. Gesetzbuches sagt: „Wenn eine minderjährige Tochter sich verehelicht, so kommt sie zwar in Rücksicht ihrer Person unter die Gewalt des Mannes, in Hinsicht auf das Vermögen aber hat der Vater bis zu ihrer Großjährigkeit die Rechte und Pflichten eines Kurators. Stirbt der Mann während ihrer Minderjährigkeit, so kommt sie wieder unter die väterliche Gewalt."

Nur wenn die Minderjährige für volljährig erklärt wurde, ist sie eigenberechtigt und bedarf keiner weiteren Ehebewilligung mehr.

Fr. Riedling.

X. **(Wiedereintritt in die Kirche.)** Das Zivil-Landesgericht in Wien hat über die Form des Wiedereintrittes in die Kirche in einem speziellen Falle eine Entscheidung gefällt.

A. B. war 1903 aus der katholischen Kirche ausgetreten und konfessionslos geworden. Als er sich 1906 mit einer Protestantin verheiraten wollte, ging er zur magistratischen Bezirksbehörde in Wien und widerrief seinen Austritt. Er wollte sich nun in der katholischen Kirche mit der

Protestantin verkünden lassen. Der Pfarrer, welcher den Lauschein mit der Klausel des Austrittes und des Widerrufes dieses Austrittes in die Hand bekam, verweigerte die Verkündigung. Der Ehewerber ging nun zur Bezirksbehörde, ließ sich dort verkündigen und schloß die Ehe vor dem evangelischen Pastor in Wien. Nachträglich wollten beide Teile diese bürgerlich gültige Ehe lösen, vielmehr ungültig erklären lassen, weil die Ehe zwischen einem Konfessionslosen und einer Christin ungültig ist. Die Erklärung des Bräutigams, daß er wieder in die Kirche eintritt, ist aber vor dem katholischen Seelsorger nicht abgegeben worden, zudem war das Bezirksamt für den Bräutigam nicht die kompetente Behörde. Und trotzdem hat das Zivil-Landesgericht entschieden, daß die Ehe bürgerlich gültig sei und dieses also motiviert:

Der Eintritt in eine Religionsgenossenschaft ist zwar nach Artikel VI des Gesetzes vom 25. Mai 1868 dem Vorsteher oder Seelsorger persönlich zu erklären, doch müsse diese Erklärung nach Ansicht des Senates keine ausdrückliche sein, sondern könne auch durch konvenientе Handlungen erfolgen. Eine solche Handlung liege aber zweifellos darin, daß der Bräutigam beim katholischen Seelsorger erscheint und von ihm das Aufgebot der Ehe verlangt.

Die katholische Kirche ist aber strenger, sie verlangt mindestens die Ablegung des Glaubensbekenntnisses. Fr. Riedling.

XI. **(Leistungsansprüche aus dem Titel des Pfarrverbandes entscheiden die Administrativbehörden.)** In Lussinpiccolo hatte die Pfarrgemeinde das Quartiergeld, welches sie bisher bestritten hatte, verweigert und als die politische Behörde sie zur Zahlung verhielt, darauf hingewiesen, daß dieselbe hiezu inkompetent sei und die Angelegenheit vor das Zivilgericht gehöre. Doch der V.-G.-H. wies in seinem Erkenntnisse vom 18. Dez. 1909, Z. 10.051, darauf hin, daß nach § 55 des Gesetzes vom 7. Mai 1874 Streitigkeiten über die Verpflichtung zu Leistungen für Kultuszwecke, wenn eine solche aus dem allgemeinen Grunde der Zugehörigkeit zu einer kirchlichen Gemeinde in Anspruch genommen wird, von den Verwaltungsbehörden, wenn sie hiegegen aus einem besonderen Titel gefordert wird, von den Gerichten entschieden werden. Die Eingabe des Pfarramtes enthält keinen Hinweis auf einen speziellen Rechtstitel, ferner wurde der Anspruch nur aus den Bedürfnissen der Seelsorge und dem Titel des Pfarrverbandes erhoben. Bei dieser Sachlage waren die politischen Behörden berechtigt und verpflichtet, festzustellen, ob die bisherigen Leistungen auf einer von der Pfarrgemeinde dauernd übernommenen Verpflichtung beruhen oder wer sonst zur Quartiergeldleistung verhalten werden könne.

Linz. Dompropst Anton Pinzger.

XII. **(Gebührenäquivalent. Kurswert der bei Kirche und Pfründe am häufigsten vorkommenden Wertpapiere.)** Zum Einbekenntnis der Kirchen-Obligationen für das VII. Dezennium hat die k. k. Finanzdirektion Linz den Wert derselben nach dem maßgebenden Stande am 31. Dezember 1910 wie folgt bekannt gegeben: einheitliche Staatsschuld Mai—November-Termin für je 100 K

K 93.45, Jänner—Juli-Termin *K* 93.40, Silber-Rente mit April bis Oktober und Notenrente mit Februar—August-Zinstermin *K* 97.40, Kronen-Rente *K* 93.35, 3½% Investitions-Anleihe *K* 82.95, 1860er Fünftellose 428 *K*, ganze 500 fl.-Lose 1660 *K*, o.-ö. Landes-Anlehen *K* 97.50, Pfandbriefe der Landes-Hypothekenanstalt zu 4% *K* 95.50, zu 3½% *K* 87, Landes-Kommunal-Kreditanstalt *K* 95, 3% Hofkammer-Obligationen aus den Jahren 1810 und 1811 *K* 44.86. A. P.

XIII. **(Gebührenäquivalent-Fonds mit Zuwendungen sub modo sind befreit.)** Die evangelische Kirchengemeinde in Lemberg hatte zwei Fonds zu verwalten, den einen zugunsten der Witwen und Waisen, den anderen zugunsten des Pastors und Lehrer. Von diesen Fonds wurde nun das Gebührenäquivalent bemessen, wogegen das Presbyterium Beschwerde erhob, weil es sich hier um keine Stiftungen handelt und nur diese nach T. P. 106 B e 1 gebührenpflichtig seien. Der V.-G.-H. gab mit Erkenntnis vom 21. Dezember 1908, Z. 4388, der Beschwerde Folge und hob die Bemessung als gesetzlich nicht begründet auf. Tatsächlich seien die betreffenden Fonds keine Stiftungen. Zum Wesen einer solchen gehört, daß ein Vermögen bestimmten Zwecken dauernd dienstbar gemacht wird und daß ihr die Eigenschaft einer Persönlichkeit zukomme. Dies ist aber bei den Fonds nicht der Fall. Denn es ist nicht nachgewiesen, daß die in Rede stehenden Spenden nach dem Willen der Geber dauernd dem besagten Zwecke dienen sollen in dem Sinne, daß hiezu zur Schonung der Substanz nur die Erträgnisse der gewidmeten Kapitalien verwendet werden dürfen. Die Widmungen als Zuwendungen sub modo sind in das Eigentum der Kirchengemeinde übergegangen. Vom Standpunkte der Kirchengemeinde wird von einer Stiftung erst dann gesprochen werden können, wenn bestimmte Verm.-Objekte aus deren Vermögen rechtsverbindlich ausgeschieden und dem besagten Zwecke unwiderruflich und dauernd gewidmet sein werden. Auch liegt ein Nachweis darüber, daß das gewidmete Vermögen nach dem Willen der Spender die Eigenschaft einer juristischen Person empfangen soll. A. P.

XIV. **(Gebührenäquivalent. Ist die am Schlusse des Jahres 1910 bei der Kirche vorhandene Barschaft zur Bemessung einzubekennen?)** Nach § 16 der Ministerialverordnung vom 10. Oktober 1910 wohl nicht, denn dort heißt es in dem letzten Alinea: „In den Fällen jedoch, wo die laufenden, nach dem 1. Jänner 1911 fällig werdenden Zinsen stiftungsgemäß nach den tatsächlich bestehenden Verhältnissen von vornherein nicht zur Vermehrung des Vermögensstandes der juristischen Person, sondern zur Deckung der laufenden Auslagen bestimmt sind, sind diese Zinsen, ebenso wie die korrespondierenden laufenden Auslagen bei der Bemessung des Gebührenäquivalents außer Anschlag zu lassen." Dies hat namentlich in Bezug auf das Vermögen der Kirchen, insoweit dessen Erträgnis zur Deckung der laufenden Kirchenerfordernisse und nicht zu kapitalisieren ist, zu gelten. A. P.

XV. **(Personaleinkommensteuer. Bezüglich der Einkünfte der Geistlichen aus Dienstbezügen ist das Gutachten der politischen Landesstelle für die Veranlagungs-**

organe nicht bindend.) Der ar.-kath. Pfarrer in Smerekovo beschwert sich, daß sein Einkommen nicht in der Weise zur Besteuerung angenommen, wie es bei der Ermittlung der Kongruaergänzung behördlich festgestellt worden ist. Der V.-G.-H. führt in seinem Erkenntnis vom 26. Nov. 1909, Z. 10.542, aus, daß nach § 20 b, Abs. 3, P.-E.-St.-G., insofern es sich um die Einschätzung Geistlicher aus Dienstesbezügen handelt, das Gutachten der politischen Landesstelle nach Einvernehmen mit der kirchlichen Behörde einzuholen ist. Hiemit wurde aber eine Einschränkung der Steuerveranlagungsorgane zur selbständigen Würdigung des Erhebungsergebnisses nicht ausgesprochen, in der Weise, daß sie an ein solches Gutachten gebunden wäre. Die einzige Ausnahme macht nur der § 202, Abs. 5, der bestimmt, daß die Stolbezüge in der Höhe anzunehmen sind, in welcher sie in der behufs Erlangung einer Kongruaergänzung zu legenden Fassion enthalten sind. Im vorliegenden Falle kommen aber diese nicht in Betracht, weil es sich nur um die Höhe des Holzbezugswertes und den freiwilligen Gaben handelt. Hiebei wurde aber nach Vorschrift das Gutachten der Landesstelle und des bischöfl. Ordinariates eingeholt. Gleichwohl aber mußte die Ministerial-Entscheidung wegen mangelhaften Verfahrens aufgehoben werden, weil der bezüglich des Einkommens und Kapitalvermögens gemachte Vorhalt nicht begründet war, denn nach § 210 des P.-St.-G. sind zu demselben auch die Gründe, d. h. jene konkreten Umstände, welche zum Vorhalt Anlaß gaben, mitzuteilen. A. P.

XVI. **(Gebührenäquivalent. Das zum Zwecke der Erweiterung oder Verschönerung einer Kirche bestimmte Vermögen ist nicht befreit.)** Der Verein in Pratz hat die Absicht, die Pfarrkirche daselbst auszubauen und auszuschmücken und verlangt für sein Vermögen die Gebührenfreiheit, weil das Vermögen nicht im Wege des Rechtsgeschäftes erworben wurde und weil der Verein eine Stiftung zu Humanitätszwecken gleichzuhalten sei. Der V.-G.-H. wies aber mit Erkenntnis vom 13. März 1906, Z. 2917, die Beschwerde als gesetzlich nicht begründet ab. Die Meinung, daß der Verein nach Anmerkung 3 T. P. 106 B c Beginn nach 10 Jahren infolge Rechtsgeschäftes[1]) nicht gebührenpflichtig sei, hat schon der oberste Gerichtshof im Hinblick auf § 5 des Gesetzes vom 22. Oktober 1875 als unzulässig erklärt. Weiters hat der Verein in letzter Linie die Förderung des religiösen Kultus, also kirchliche Zwecke im Auge, welche nach dem allgemeinen Sprachgebrauche mit Humanitätszwecken nicht identifiziert werden können.[2])

XVII. **(Gebühren-Aequivalent. Veränderungen während des Dezenniums. Ausnahme hievon.)** Nach Absatz 5, § 35, der Finanzministerialverordnung vom 10. Oktober 1910 gilt

[1]) Siehe Linzer Quartalschrift 1908, S. 671. — [2]) Dieser Entscheidung dürfte man wohl aus dem Wege gehen können, wenn man nach der vorhergehenden Mitteilung Nr. XIII die Widmungen und Spenden als Fonds behandelt, die den Charakter von Stiftungen nicht besitzen. Wir verweisen auf den Kirchenbauverein in Reichraming, dem das codabire bezahlte Gebührenäquivalent zurückvergütet wurde. (Linzer Quartalschrift 1904, S. 459.)

als Regel, daß Verminderungen oder Erhöhungen des Vermögensstandes im Laufe des Dezenniums keinen Anlaß für die Aenderungen der Geb.-Aequiv.-Vorschreibung zu bilden haben. Eine Ausnahme findet nach dem zitierten Paragraph nur dann statt, wenn im Laufe des Dezenniums ein bewegliches in unbewegliches oder umgekehrt verwandelt wird. Die mährische Hypothekenbank hatte im Laufe des Dezenniums mehrere Liegenschaften erworben und hatte daher die Abschreibung des entsprechenden Teiles des Geb.-Aequiv. begehrt, welche auch bewilligt wurde. Die Bank war nun der Meinung, daß bei der Abschreibung der zur Bemessung der Immobiliengebühr angenommene, gegen den Kaufpreis höhere Betrag hätte zu Grunde gelegt werden sollen. Der V.-G.-H. wies aber mit Erkenntnis vom 23. Oktober 1909, Z. 9169, diese Anschauung als irrtümlich zurück. Nur das für die Liegenschaften als Kaufpreis hingegebene Vermögen ist in unbewegliches verwandelt worden, nicht mehr, nicht etwa jener Teil des beweglichen Vermögens, um welchen der Wert des erworbenen unbeweglichen Vermögens größer ist, als der Wert des dafür hingegebenen beweglichen. Nicht auf den Wert des unbeweglichen Vermögens, in welches bewegliches, sondern auf den Wert des beweglichen, welches in unbewegliches verwandelt wird, kommt es an. A. P.

XVIII. **(Pfingst-Communicantes.)** Dr. Praxmarer, Friedberg-Hessen, macht im „Katholik", 12 H. 1910, S. 484, aufmerksam, daß statt der offiziellen Lesung im Communicantes der Pfingstoktav: diem sacratissimum Pentecostes celebrantes, quo Spiritus Sanctus Apostolis **innumeris** linguis apparuit, in manchen alten Drucken, die er leider nicht namhaft macht, **„in igneis linguis"** gelesen werde und meint, daß die jetzige Lesung auf einen nicht beachteten Druckfehler zurückgehe. Die offizielle Lesung stehe nämlich im Widerspruch mit dem Berichte der Heiligen Schrift über die Herabkunft des Heiligen Geistes. Da es Apg. 2, 3 heiße: Et apparuerunt illis dispertitae linguae tamquam ignis, seditque supra singulos eorum, so sei von keiner „unermeßlichen" Zahl der feurigen Zungen die Rede, sondern nach den Regeln der Grammatik übersetzt heiße das soviel, als es seien so viele Zungen gewesen, als es Personen waren, über die der Heilige Geist herabkam. Die Vorsilbe „dis" und die Anwendung des Wortes „singulos" könne nichts anderes sagen. Nun sei es aber auch nicht denkbar, daß in dem Text eines offiziellen kirchlichen Gebetes von vornherein ein solcher Fehler gemacht worden sei; sehr leicht dagegen sei es möglich, daß infolge eines Druckfehlers aus dem „in igneis" ein „innumeris" geworden sei. Gegen diese Annahme stände nur die Erwägung, daß in liturgischen Büchern doch alles genau revidiert werde und ferner, daß die Lesart „innumeris" nun in so vielen tausend Büchern sich finde und daß der Fehler nie bemerkt worden sei. Darauf sei zu erwidern, daß auch in liturgischen Büchern schon Druckfehler vorgekommen seien. So sei in der ersten Ausgabe des Votivoffiziums von den Engeln jahrelang ein Druckfehler gewesen, indem ein „et" in der Antiphon zum Benedictus stehen geblieben sei, welches in der Antiphon zum Feste der hl. Schutzengel, wo es schon früher in Gebrauch war, ganz am Platze

gewesen, bei der im neuen Offizium vorgenommenen Kürzung des Satzes aber ganz unmotiviert dagestanden sei . . Erst nach Jahren merkte man, so meint Dr. Praxmarer, auch an offizieller Stelle den Irrtum und in den neueren Votivoffizien blieb das „et" weg. „Jedenfalls", so schließt er, „kann ich mir viel eher denken, daß im Pfingst-Communicantes ein Druckfehler stehe, als anzunehmen, daß in einem liturgischen Gebete des Kanon eine Schriftwidrigkeit sich finde".

Ob das „et" in der Antiphon des Votivoffiziums auf einen Druckfehler zurückzuführen sei, lassen wir dahingestellt sein. In Bezug auf die Variante des Pfingst-Communicantes dagegen hat die Annahme Dr. Praxmarers viel für sich und wollen wir dagegen nicht streiten. Doch notwendig, wie es uns dünkt, ist sie nicht und die Lesart innumeris nicht gerade „schriftwidrig". Denn da Apg. 2, 1 steht: erant omnes pariter in eodem loco, im vorausgehenden Kapitel V. 15 es aber heißt: erat autem turba hominum simul, fere centum viginti, so waren höchstwahrscheinlich bei der Herabkunft des Heiligen Geistes nicht bloß die zwölf Apostel, sondern nach Chrys., Didym., Lap., Bed., Tatr., Felt., Knabenb. ꝛc. eben die 120 gegenwärtig und für diese ließe sich auf Grund populärer Hyperbel das innumeris rechtfertigen.

St. Florian. Moisl.

XIX. **(Praefatio und Communicantes bei Votivmessen.)** Es ist liturgische Regel, daß bei der Votivmesse, wenn eine eigene Präfation bestimmt ist, diese genommen werden muß, z. B. bei der Missa Votiva de SSmo. Sacramento die Praefatio de Nativitate, bei einer Missa Votiva de Beata die Präfation für die Muttergottestage, ebenso bei der Missa Votiva de Apostolis die Praefatio de Apostolis. Ist keine bestimmt, so ist an Wochentagen die Praefatio Communis, an Sonntagen die de Trinitate, in der österlichen Zeit die Praefatio paschalis, in der Quadragesima und Tempore Passionis die für diese Zeit bestimmte zu nehmen. Ist z. B. am Mittwoch in der Osteroktav bei Gelegenheit des 40stündigen Gebetes eine Missa Votiva Solemnis de SSmo. gestattet, so ist die Praefatio de Nativitate zu nehmen; Communicantes ist aber von der Osteroktav, ebenso in der Pfingstoktav. Karl Kraſa, Kooperator.

Zeitschriftenschau.

Von Prof. Dr. Hartmann Strohsacker O. S. B. in Rom, S. Anselmo.

Laacher Stimmen, 1910, 5. Heft. Beissel bespricht (477 ff.) den auf dem Tage für Denkmalspflege zu Trier 1909 zutage getretenen Gegensatz zwischen den Konservativen und den Modernen, und zieht daraus die Nutzanwendung, man solle sich in Ansehung katholisch-kirchlicher Kunstdenkmale keine modernen Uebergriffe gefallen lassen. — Krueller, „Kritische Schwierigkeiten in der Apologetik", 486 ff. Kennzeichnung unserer heutigen Gegner, welche nunmehr die Echtheit aller jener Texte leugnen, in denen die Einsetzung der kirchlichen Obergewalt ausgesprochen ist. Die Apologetik der Kirche braucht sich mit dieser Gegnerschaft nicht zu befassen; denn sie hat es als solche mit gläubigen Protestanten zu tun, welche doch die Texte zugeben müssen, während

der Rationalist sie nicht zugeben kann; übrigens verwickelt sich der Rationalismus selbst in die ärgsten Widersprüche. — Gietmann berichtet (499 ff.) über die neue Ausgabe der Briefe der Anette v. Droste-Hülshoff von Cardauns, und macht einige ergänzende Bemerkungen. — Linwurzky, „Die Religionspsychologie, ein neuer Zweig der empirischen Psychologie", 505 ff. Entstehung, Geschichte, Wesen, Aufgabe, Grenzen und Methode derselben. Grundsätzlich ist gegen diese neue Wissenschaft als solche nichts einzuwenden; doch muß gewarnt werden vor der rationalistischen Verflachung der Religion, vor der Ueberspannung des Zieles, vor dem Indifferentismus in der Einschätzung der religiösen Vorstellungen und Anschauungen, vor dem Mißbrauche mit dem Unterbewußtsein als Erklärungsgrund. — Gruber schließt (520 ff.) seine Studie über den Kampf um die Volksschule in Frankreich ab: Nachweis, daß die eigentlich treibende Kraft in dem Kampfe die Freimaurerei gewesen; die weiteren Etappen des Kampfes, der mit unglaublicher Heuchelei im Namen der Freiheit geführt wurde. — Baumgartner widmet (531 ff.) der von Dreves gesammelten, von Blume herausgegebenen Blütenlese aus den Analecta hymnica eine Besprechung.

6. Heft. Meschler, „Die Pilgerfahrt ins heilige Land", 1 ff. Die deutsche Pilgerfahrt 1910; Gründung, Geschichte, Zweck, Erfolge und Bedeutung des Vereines zur Unterstützung des heiligen Landes; Beweggründe zur Unterstützung dieses Vereines und Mittel dazu. — Kempf, „Die Ratlosigkeit in der modernen Philosophie", 21 ff. Blinde Verehrung Kants, der doch in den wichtigsten Fragen unklar ist, so daß seine Jünger unter sich gänzlich uneins sind; übrigens hat Kant nur zerstörend, nicht aufbauend gearbeitet. Darlegung der Verwirrung, die mangels eines einheitlichen Systems in den wichtigsten Fragen der Weltanschauung unter den Vertretern der modernen Philosophie herrscht. — Reichmann, „Der Kreuzzug gegen das Duell", 32 ff. Scharfe Stellungnahme auch der protestantischen Kreise aller Richtungen gegen das Duell, welches übrigens auch vom Judentum und vom Islam verurteilt wird; Beleuchtung des abscheulichen Duellzwanges in der deutschen und österreichischen Armee; die Fortschritte der Antiduelliga, Empfehlung ihrer Bestrebungen. — v. Dunin-Borkowski, „Der Religionsunterricht an den Gymnasien", 50 ff. Gedanken über Ziel, Aufgabe und Behandlung des Unterrichtes, die Lehrbücher und die Auswahl des Lehrstoffes. — Lippert bespricht das neueste Buch von Förster über Autorität und Freiheit (62 ff.)

7. Heft. Deneffe widmet (123 ff.) Jac. Balmes eine biographische Skizze zum Zentennarium seiner Geburt: Würdigung seiner Werke, Ankündigung der Jahrhundertfeier in Vich. — Braun, „Die liturgische Gewandung in der englischen Staatskirche", 134 ff. Die Bestrebungen zur Wiedereinführung der alten kathol. liturgischen Gewandung und der vergebliche Kampf dagegen seit 1866 bis herauf zu dem der Sakralkleidung günstigen Berichte der fünf Bischöfe der Provinz Canterbury; der Bericht unterschätzt die dogmatische Bedeutung der Sakralkleidung, steht aber in der Rechtsfrage auf dem richtigen Standpunkte. — Kempf, „Der Bankerott der modernen Erkenntniskritik", 146 ff. Nachweis, daß der modernen Philosophie der Wahrheitsbegriff fehlt; daher ist ihre Erkenntnistheorie trostlos idealistisch und subjektivistisch

und endet im lächerlichen Solipsismus: auch die Frage nach den Grenzen unserer Erkenntnis bleibt ungelöst. Acker, „Robinson Crusoe als Jugendschrift", 157 ff. Die so ungeheuer verbreitete Schrift hat einen zwar nicht uneingeschränkten, aber doch bedeutenden Wahrheitsgehalt und sittlichen Wert; auch literarisch ist sie bedeutend und dem Verständnisse des Kindes vorzüglich angepaßt. — Braunsberger bietet 172 ff. an der Hand des ersten Bandes der Geschichte der Gesellschaft Jesu in Italien ein Bild der religiösen Wiedergeburt im Cinquecento: die religiösen und kirchlichen Zustände Italiens waren in den ersten Dezennien des 16. Jahrhunderts vielfach traurig, gegen Mitte des Jahrhundertes tritt auf allen Gebieten eine gewaltige Aenderung zum Besseren ein.

8. Heft. Przibilla beleuchtet 273 ff. die Selbsttäuschung, die den Menschen so vielfach beherrscht, hinsichtlich der Motive und Eigenschaften seines Handelns, hinsichtlich seiner Meinungen. Ihre Wurzel die falsche Eigenliebe; psychologische Erklärung dieser Bewußtseinslüge: ihre Gefährlichkeit und die Mittel zu ihrer Ueberwindung. — Väth, „Die protestantischen Missionsbestrebungen der Gegenwart", 253 ff. Bericht über den Missionskongreß von Edinburg 1910: Vorbereitung und Verlauf desselben; die wichtigsten Beschlüsse zielen auf eine mächtige Entfaltung des Missionswesens ab und werfen ein Licht auf die Methode der protestantischen Missionsarbeit. Stärken und Schwächen derselben: das Grundübel: Uneinigkeit und Vernachlässigung des religiösen Momentes. Die Aussichten trotz alledem nicht glänzend und für uns nichts zu fürchten. — Kempf, „Endstationen der modernen Philosophie", 268 ff. Die Folge der allgemeinen Verwirrung sind alle möglichen Abstufungen des Skeptizismus, den man auf verschiedene Weise zu rechtfertigen sucht: Pragmatismus, biologische Nützlichkeit, reine Illusion. — Overmans bespricht die historisch-kritische Ausgabe der Werke Platens, durch welche auch auf des Dichters inneres Leben viel Licht fällt. — Pfülf berichtet (290 ff.) über den fünften Band der Akten der Wiener medizinischen Fakultät, welcher die Jahre 1605—1676 umfaßt: Mitteilung interessanter Details betreffend den kirchlichen Geist, den wissenschaftlichen Betrieb und die sonstige Tätigkeit der Fakultät, besonders im Kampfe gegen Schwindler und Kurpfuscher.

9. Heft. Pfülf widmet 349 ff.) dem am 5. Sept. dahingeschiedenen P. Alex. Baumgartner einen Nachruf: Lebens- und Bildungsgang, Leistungen und Charakter des bedeutenden Mannes. — Beissel gibt 372 ff.) eine Uebersicht über die neueste Literatur zur Frage der Echtheit des „hl. Hauses" zu Loreto: Abwägung der von den Verteidigern und Gegnern erzielten Ergebnisse im Zusammenhalt mit den quellenmäßigen Tatsachen; ein abschließendes Resultat ist noch nicht erzielt. — Zimmermann, „Die neue Theosophie", 387 ff. Skizzierung der Lehre, deren Gottesbegriff durchaus pantheistisch ist; Geschichte der neueren theosophistischen Bewegung. — Cathrein, „Die Action populaire von Reims", 401 ff. Die Action populaire, eine der erfreulichsten Erscheinungen in Frankreich, ist unpolitisch, treibt auch nicht direkt religiöse Propaganda, sondern arbeitet auf katholischem Boden zum sozialen Besten der arbeitenden Klassen: Tätigkeit, Leistungen, Fortschritte und Erfolge des Unternehmens. — Deneffe, „Zwei Parallelen in den Gottesbeweisen", 408 ff.

Der Gang und die wissenschaftliche Berechtigung der Gottesbeweise wird illustriert durch zwei Beispiele aus der Astronomie: Existenz, Umlaufzeit, Größe ꝛc. des Planeten Neptun wurden, bevor der Planet selbst gesehen werden konnte, auf Grund des Kausalitätsgesetzes erschlossen; aus der Verschiebung der Spektrallinie des veränderlichen Sternes Algol erschloß man das Vorhandensein eines Trabanten, der bis heute und wohl für immer unsichtbar ist.

Zeitschrift für kath. Theologie, 1910, 2. Heft. Michael schildert (241 ff.) den einfachen Baubetrieb der romanischen Kunstperiode. Zugleich mit dem Aufkommen des gotischen Stiles kam naturgemäß auch die Bauhütte auf, deren Organisation wohl auf die Klosterhütte der romanischen Zeit zurückgeht; ihre wichtigsten Mitglieder, die „Steinmetzen", waren nicht Handwerker, sondern Künstler. Organisation und öffentliche Stellung der Bauhütte. Maurer setzt (257 ff.) die Arbeit über Lohn und Honorar für sündhafte Handlungen fort: Untersuchung der Frage, wie ein rechtsgültiger Vertrag über den Sündenlohn zustande kommen könne; geschichtlicher Ueberblick über die Kontroverse; Nachweis, daß der hl. Alfons mit der sententia communis naturrechtlich wenigstens einen Geldwert der sündhaften Handlungen zugibt und daher auch den Besitz des Sündenlohnes für erlaubt hält. Die Pflicht, den versprochenen Sündenlohn auszuzahlen, ist daraus zu erklären, daß ein rechtsverbindliches Versprechen erst bei und durch den Vollzug der sündhaften Handlung abgegeben wird: durch die Sünde kommt ein neuer Vertrag zustande, der kein eigentlicher contractus turpis ist. — Biederlack, „Zur Frage von der sittlichen Erlaubtheit der Arbeiterausstände", 286 ff. Stellungnahme zu dem Buche von Treitz, welcher die kath. Moral anklagt, der Frage keine genügende Aufmerksamkeit geschenkt zu haben, und die Ansicht vertritt, daß der Streik als eine Vergewaltigung des Arbeitgebers nur zur Erreichung gerechter, auf anderem Wege nicht erreichbarer Arbeitsbedingungen, nicht aber zur Verbesserung des gerechten Lohnes sittlich zulässig sei. Es wird dagegen gezeigt, daß die bedeutendsten Autoren die Frage gar wohl behandelt haben und daß sie durchaus nicht den Standpunkt von Treitz teilen: Treitz verwechselt Rechts- und Liebespflicht, und dehnt auch die etwa vorhandene Liebespflicht viel zu weit aus; die Gründe für die Erlaubtheit eines Meliorationsstreikes. Dorsch setzt (307 ff.) seine Studie über den von Wieland aufgestellten „vornizaenischen" Opferbegriff fort: Kritik der theologischen Gründe, welche Wieland gegen den herkömmlichen und für seinen neuen Opferbegriff anführt.

3. Heft. Paulus, „Die Ablaßlehre der Frühscholastik", 433 ff. Die Untersuchung der Lehre einer ganzen Reihe hervorragender älterer Autoren (Petrus Cantor, Alanus v. Lille, der Kanonisten Alanus, Praepositinus, Wilhelm v. Auxerre ꝛc.) ergibt, daß schon damals allgemein in der Hauptsache die spätere und heutige Lehre galt. — Stiglmayr setzt (473 ff.) seine Untersuchung des Opus imperfectum in Matthaeum fort: Die Schrift ist in Konstantinopel zu Anfang des 5. Jahrh. entstanden; Verfasser ist der arianische Priester Timotheus; der lateinische Text ist eine freie Ueberarbeitung, wahrscheinlich von B. Martin von Bracara † 580. — Holzmeister untersucht (500 ff.) die zum Beweise von objektiven Unrichtigkeiten in der Bibel durch Schulz aufgestellte Behauptung, daß 1. Kor. 1, 14 und 16 einen Widerspruch enthalten:

Beurteilung der verschiedenen möglichen Lösungsversuche: Autor entscheidet sich dafür, den Vers 14 als innerlich abhängigen Kausalsatz zu fassen, und beide Verse als Ausdruck der subjektiven Erinnerung resp. Meinung des Apostels, so daß ein Widerspruch nicht vorliegt. — Bruders „Allmähliche Einführung läßlicher Sünden in das Bekenntnis der Beicht", 526 ff. Geschichtlicher Ueberblick der Entwicklung in der Unterscheidung zwischen läßlichen und schweren Sünden. Die fördernden Vorbedingungen, welche die Beichte läßlicher Sünden ermöglichten oder begünstigten: der Vergleich der Sünde mit der Wunde, der Buße mit dem Heilmittel, des Priesters mit dem Arzt; Betonung des Beichtgeheimnisses; Kampf gegen den Rigorismus; Reaktion gegen den Laxismus; neue Sündeneinteilung; die theoretische Behandlung läßlicher Sünden durch Klemens Alex., deren praktische Behandlung zunächst im Mönchsleben; Uebergang zur Devotionsbeichte bei den Griechen und Lateinern.

Tübinger Quartalschrift, 1910, 3. Heft. Weber verteidigt 327 ff.) seine schon in mehreren Schriften dargelegte These, wonach der Galaterbrief vor dem Apostelkonzil, und zwar für die Gemeinden Südgaliens geschrieben ist, gegen die Argumente von Steinmann. — Euringer, „Abessynien und der hl. Stuhl", 339 ff. Untersuchung des abess. „Königsbuches", worin die Anerkennung des päpstlichen Primates ausgesprochen erscheint; das angeblich vom Nicaenum herstammende Buch ist egyptischen Ursprunges, aus dem Arabischen übersetzt, im 13. Jahrh. durch den Kopten Ibn al' Assal kompiliert und vielleicht schon zu Beginn des 14. Jahrh. ins Abessynische übertragen. Quellen und Inhalt des Buches: das Kapitel, betr. die Patriarchen, worin die Stellen über den Primat vorkommen, ist großenteils den 84 pseudonicaenischen „arabischen" Kanones entnommen, die griechischen Ursprunges sind, in Persien rezipiert waren, und wahrscheinlich von Maruta († 420) kompiliert sind; in ihnen tritt eine vollständige Abhängigkeit der abessynischen Kirche von der alexandrinischen zutage. Der den Papst betreffende Kanon 44 scheint klar den Primat anzuerkennen, doch ergibt ein Vergleich mit anderen Kanones, daß dem Papste nur ein officium inspectionis, aber kein eigentlicher Jurisdiktionsprimat zuerkannt ist; die Schismatiker behaupten gewöhnlich, der Papst habe als Häretiker (nämlich als Dyophysit) den Primat verloren. — Pfättisch, „Platos Einfluß auf die Rede Konstantins", 399 ff. Verteidigung dieses von dem Autor behaupteten Einflusses gegen E. Schwartz durch eine neuerliche Nachprüfung der Anhaltspunkte. — Wecker, „Christlicher Einfluß auf den Buddhismus?", 417 ff. Dahlmann glaubt Entlehnungen des Buddhismus aus dem Christentum nachweisen zu können; er stützt sich dabei auf die neuentdeckten Werke der Kunst von Gandhara, welche hellenistisch-römischen Einfluß zeigen; allein der neue Inhalt dieser Kunst, nämlich der persönliche Kult Buddhas, womit eine ganze Umwandlung des ursprünglichen Buddhismus gegeben ist, nicht mit Dahlmann durch Entlehnung aus dem Christentum zu erklären; es genügt zur Erklärung die natürliche Entwicklung des Buddhismus; dafür sind auch positive historische Anhaltspunkte gegeben, indem schon frühzeitig die Person Buddhas stark hervortritt: der Kult seiner Reliquien, die Legende, die dogmatischen Anschauungen und Spekulationen leiten hinüber zum neuen Buddhismus.

An unsere hochverehrten Abonnenten und Leser!

Aus der ersten Seite des Umschlages des gegenwärtigen Heftes ist zu entnehmen, daß in der Redaktion der „Quartalschrift" ein partieller Wechsel eingetreten ist. Der hochw. Herr Msgr. Dr. Matthias Hiptmair, der seit 1893 als Chefredakteur an der Spitze der Zeitschrift gestanden ist, hat aus Gesundheitsrücksichten mit Beginn dieses Jahres diese Stelle zurückgelegt. Wir können dem scheidenden Redakteur unsere, mit Bedauern vermischten Dankgefühle nicht besser zum Ausdruck bringen und das Wirken desselben auf diesem Gebiete nicht besser schildern, als dies unser katholisch-politisches Zentralorgan, das „Linzer Volksblatt", getan hat; dasselbe schrieb in der Nummer 15 des heurigen Jahrganges (19. Jänner 1911):

„Der unermüdlichen und umsichtigen Hingabe des scheidenden Redakteurs verdankt es die Zeitschrift in erster Linie, daß sie unter den theologischen Fachzeitschriften ähnlichen Charakters stets einen der ehrenvollsten Plätze behauptete, was sowohl ihre numerische Verbreitung als ihren gediegenen Inhalt anlangt. Gelehrte und Theologen ersten Ranges, wie Lehmkuhl, P. Albert M. Weiß, Hammerstein, Göpfert, Beringer, Cathrein, sowie zahlreiche andere tüchtige Mitarbeiter des Säkular- und Regularklerus sicherten durch ihre wissenschaftlichen und praktischen Beiträge den literarischen Ruf und den praktischen Wert der Zeitschrift. Namentlich die ehedem von Scheicher und Weiß und seit 1896 von dem bisherigen Chefredakteur in so mustergültiger und interessanter Weise gearbeiteten „Kirchlichen Zeitläufe" boten stets eine reichhaltige Uebersicht über die wichtigsten Fragen und Ereignisse der kirchlichen Gegenwart.

Die kirchlich korrekte Haltung, welche die Zeitschrift auftauchenden theologischen Divergenzen und liberalisierenden Richtungen gegenüber unentwegt einnahm, setzte modernistischen Unterströmungen des In- und Auslandes einen Damm entgegen, der ein weiteres Eindringen unkorrekter und unkirchlicher Richtungen verhinderte. Wissenschaft und kirchliche Kreise schulden daher dem scheidenden Redakteur gleichen Dank für seine mühevolle und von so reichem Erfolg gekrönte Arbeit."

Indem wir dem hochw. Herrn Msgr. Dr. Hiptmair eine baldige und dauernde Stärkung seiner Gesundheit wünschen, bitten wir die hochverehrten Herren Mitarbeiter, Abonnenten und Leser der „Quartalschrift", ihr auch in Zukunft getreu zu bleiben. Die Richtung dieser Zeitschrift bleibt dieselbe wie bisher.

Die Redaktion

der

theologisch-praktischen Quartalschrift.

NB. Redaktion sowie Administration und Expedition der „Quartalschrift" befinden sich in Linz, Stifterstraße 5.

Redaktionsschluß: 9. März 1911. — **Ausgabe**: 22. März bis 9. April 1911.

Inserate.

Soeben erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Das neue Kommunionedekret „Quam singulari" der S. Congr. Sacram. vom 8. August 1910 über das **Alter der Erstkommunikanten** in deutscher Uebersetzung. 8°. 14 Seiten. Einzelpreis M. —.20 = K —.24, 50 Stück M. 8.— = K 9.60, 100 Stück M. 15.— = K 18.—.

Die heiligen Kirchenväter im Brevier. Betrachtungspunkte der Lesungen, mit Angabe der Stellen im Brevier und der Bücher der heiligen Väter, gesammelt und erklärt von Karl Rieger, Pfarrer. 8°. 132 Seiten. M. 1.50 = K 1.80; in Leinwandband M. 2.20 = K 2.64.

In diesem Buche zeigt der Verfasser, welch reichhaltige, großartige Schönheit das Breviergebet gerade in den Lektionen in sich schließt. Zu diesem Zwecke sind sämtliche heilige Väter (37) angeführt, von welchen im Breviere Lesungen aus ihren Schriften vorkommen. Der genauen Aufzählung der einzelnen Stellen ist eine kurze biographische Skizze über den betreffenden Kirchenvater vorausgeschickt.

Verlag von Friedrich Pustet in Regensburg.

Vereinsbuchhandlung und -Buchdruckerei in Innsbruck.

Soeben ist erschienen:

De polytheismi origine quae sit doctrina sacrarum litterarum patrumque ecclesiae.

Scripsit **F. X. Kortleitner,** abbatiae Wiltinensis canon. regul. 8°. IX und 149 Seiten. Preis Mk. 3.50 = K 4.20 = Fr. 4.50.

Schon oft haben sowohl katholische Gelehrte, wie gläubige Protestanten die Anwendung der sogenannten Evolutionstheorie auf dem Gebiete der Religionsgeschichte als ganz unberechtigt erwiesen. Der Verfasser des genannten Werkes legt unter sorgfältiger wissenschaftlicher Erklärung der einschlägigen Schriftstellen und fortwährender Bezugnahme auf die Werke der Kirchenväter und ältesten Kirchenschriftsteller dar, daß die Vielgötterei infolge Abfalls vom ursprünglichen wahren Gottesglauben entstand, und erörtert sodann aus denselben Quellen die Fragen über die genauere Entstehungszeit und den Entstehungsort des Götzendienstes. Er kommt nach Zurückweisung mehrerer Meinungen zum Schlusse: die größte Wahrscheinlichkeit spreche dafür, daß schon vor der Sintflut, und zwar zur Zeit des Enos, die Verehrung falscher Götter den Anfang genommen und bereits die Nachkommen Kains dem Götzendienste ergeben waren.

Der beichtende Christ oder: **Wie löst man die Gewissenszweifel im christlichen Leben?** Von P. Hockenmaier O. F. M. **Mit Gebetsanhang. 132. Tausend. Drei Ausgaben:** 1. Taschengebetbuchformat; 2. Mitteldruckform (804 Seiten), gbd. M. 2.50 = *K* 3.—; Großdruckform, gbd. M. 3.— = *K* 3.60.

„Ein Seelsorger, der dieses Buch in seiner Gemeinde verbreitet, muß die guten Erfolge im Konfessionale bald wahrnehmen." **Salzburger Kirchenz.** „Das Werk ist ein ausgezeichneter Treffer, berechnet für alle Bedürfnisse gebildeter Katholiken und doch verständlich auch für Ungebildete. Schon vielen Seelen hätte das Buch zahlreiche Gewissensängste und Bedenken lösen können, wenn sie es zur Hand gehabt . . . Angenehm berührt die große und weitgehende Milde des Verfassers." **Katechet. Blätter. Oktober 1910. Zur Zeit werden 11 fremdländische Ausgaben** hergestellt: einige davon können schon jetzt bezogen werden durch die **Missionsdruckerei in Steyl (Post Kaldenkirchen, Rheinland).**

Wichtige Neu-Erscheinung.

:: Das Dekret der S. Congregatio Consistorialis ::

De amotione administrativa ab officio et beneficio curato. Mit einem Kommentar versehen von Pfarrer Josef Schmelcher. Preis M. —.80 = K —.96.

In allen Buchhandlungen zu haben.

= Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn. =

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. Münster i. W.

Neuheiten. Jede Buchhandlung liefert:

Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylon. Mythe. Eine relig.-gesch. Unters. von Dr. Steinmetzer. VIII u. 218 S. geh. Mk. 5.70 = K 6.84. (Neutestamentl. Abhandlung herausgegeben von Prof. Meinertz II. Bd. Heft 1/2.)

Der Diakon Stephanus. Von Dr. R. Schumacher. XII u. 136 S. Mk. 3.70 = K 4.44. (Neutest. Abh. hrsg. v. Prof. Meinertz III. Bd. Heft 4.)

Die babylonische Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht. Von Dr. A. Kirchner. IV u. 76 S. Mk. 2.— = K 2.40. (Altteſt. Abhdlg. hrsg. von Prof. Nickel III. Bd. Heft 1.)

Kilian Leib, Prior von Rebdorf. Ein Lebensbild aus dem Zeitalter der deutschen Reformation. Von Dr. Jos. Deutsch. XVI u. 208 S. Mk. 5.60 = K 6.72. (Reform.-geschichtl. Studien und Texte hrsg. von Prof. Greving Heft 15/16.)

Methodisch-kritische Beiträge zur Geschichte der Sittlichkeit des Klerus, beſ. der Erzdiözeſe Köln am Ausgang des Mittelalters. Von Dr. J. Löhr. VIII u. 120 S. Mk. 3.20 = K 3.84. (Reform.-geschichtl. Studien und Texte hrsg. von Prof. Greving Heft 17.)

Frauenbildung und Frauenstudium im Lichte der Zeitbedürfnisse und Zeitgegensätze von Prof. Dr. Mausbach. 40 S. 75 Pfg. = 90 h.

Über den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses. Von Prof. Dr. Franz Diekamp. 32 Seiten 60 Pfg. = 72 h.

Eröffnung des Akadem. Missionsvereines zu Münster i. W. Ein Beitrag zur Geschichte der Missionsbewegung. 52 S. 50 Pfg. = 60 h.

Ulr. Moser (J. Meyerhoff), k. u. k. Hofbuchhändler, Graz.

Neuigkeiten unseres Verlages:

Bobelka, Pfarrer, Frz., **Kommunionunterricht** für Schule und Christenlehre. Geb. K 2.— (M. 1.80).

Čižek, Pfarrer, Al., **Katholische Liturgik** für den Religionsunterricht an Bürgerschulen und verwandten Lehranstalten. Zweite illustr. Aufl. (Approbiert.) Geb. K 1.30 (M. 1.30).

Horaček, Akademiepfarrer, Frz., **Religiöse Vorträge** für die reifere katholische Jugend. I. Zweite Aufl. K 4.— (M. 3.40).

Sehlör, Dr., Al., **Der heilige Kreuzweg** unseres Herrn Jesu Christi. Zum Gebrauche für Landkirchen, insbesondere in der heiligen Fastenzeit. Fünfte Aufl. Geb. K —.50 (M. —.50).

Schultes, P. Reg. M., **Die Unfehlbare Kirche.** Zehn Konferenzen. K 1.60 (M. 1.40).

Smolle, Leo, **Wilhelm von Tegetthoff,** ein Held zur See. Historische Erzählung. Mit 20 Abbild. Geb. K 2.— (M. 1.80).

Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Soeben wurde vollständig:

Göpfert, Dr. F. A., Univ.-Prof., **Moraltheologie.**
Sechste, verm. und verbesserte Aufl. 3 starke Bände. Mit kirchl. Druckerlaubnis. br. M. 15.20 = K 18.24; geb. M. 18.80 = K 22.56.

Diese neue Auflage stellt sich als das erste, die neuen Verhältnisse berücksichtigende Moralwerk dar. Alles, was durch die Gesetzgebung Pius' X. auf den verschiedensten Gebieten des kirchl. Lebens, besonders aber im Eherechte notwendig geworden ist, ist in dieser Auflage berücksichtigt.

Wertvolle Predigtliteratur, mit vielen Empfehlungen.

Hurter, P. **Hugo,** S. J., **Entwürfe zu Fastenpredigten über die Worte Christi am Kreuze.** (1. Zykl. der Predigtskizzen.) 8°. 45 S. 40 h = M. —.34.

Entwürfe zu Marienpredigten. 1. Zyklus für den Maimonat. (2. Zyklus der Predigten.) 2. Aufl. 8°. 103 S. 80 h = M. —.70.

Entwürfe zu Herz Jesu-Predigten. Vier Zyklus. (3. Zyklus der Predigtskizzen.) 2. Aufl. 8°. 139 S. K 1.10 = M. —.95.

Entwürfe zu Betrachtungen für achttägige geistl. Uebungen. (4. Zyklus der Predigtskizzen.) 2. Aufl. 8°. 212 S. K 1.80 = M. 1.50.

Beiträge zu geistlichen Uebungen für Priester und Kleriker. (5. Zyklus der Predigtskizzen.) 8°. 176 S. K 1.30 = M. 1.10.

Patiß, P. **Georg,** S. J., **Marien-Predigten.** 6. Aufl. 8°. III u. 580 S. K 4.80 = M. 4.10.

Stecher, P. **Chr.,** S. J., Mater admirabilis. Maipredigten, neu herausgegeben von P. Eduard Fischer S. J. 3. Aufl. 8°. 352 S. Broschiert K 3.60 = M. 3.—. In Leinwandband Rotschnitt K 4.50 = M. 3.80.

Katalog über ausgezeichnete Katholika gratis zu haben.

Verlag von Felizian Rauch, Innsbruck.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Soeben sind erschienen:

Katechesen für die Oberstufe

höher organisierter Volksschulen, für Bürger- und Fortbildungsschulen sowie

für die Christenlehre,

von **Joh. Ev. Pichler,** emer. Pfarrer, Katechet in Wien. (Verfasser der in drei Auflagen erschienenen „Katholischen Volksschulkatechesen".)

I. Teil: Glaubenslehre.

8°, 295 und VII Seiten. Preis brosch. K 2.80, gebunden K 3.60, mit Postzusendung um 20 h mehr.

Ein Hilfsmittel neuer Art, das besonders auch die Beweise für den Glauben eingehend, einfach und diskret behandelt.

Verlagshandlung „St. Norbertus"
Wien, III., Seidlgasse Nr. 8.

Eine zeitgemäße wichtige Erscheinung!

Jesus Christus.

Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesus-Forschung

:: von **Dr. P. Hilarian Felder, O. M. Cap.** ::

Erster Band: **Das Bewußtsein Jesu.**

Mit kirchl. Druckerlaubnis. 535 S. gr. 8 br. M. 8.50 = K 10.20; gbd. M. 9.70 = K 11.64.

Der Versuch einer Gesamtuntersuchung, die sich auf alle Probleme der Christusapologie erstreckt, durchwegs die jetzige Fragestellung ins Auge faßt und die gesamte gegnerische Literatur der neueren und neuesten Zeit berücksichtigt.

In allen Buchhandlungen zu haben.

Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Der Aar

Illustrierte Monatsschrift für das gesamte kathol. Geistesleben der Gegenwart, vollendet mit dem soeben erschienenen März-Heft den 1. Band (Heft 1—6) seines 1. Jahrganges 1910/11.

Die Besprechungen der Presse sind ausnahmslos günstig. Anbei einige Auszüge aus vielen:

Theolog. prakt. Monatsschrift, Passau: . . . Wenn der Aar so fortfährt, wie bisher, so wird er ein Sammelpunkt tiefgründigen Wissens 2c.

Augsburger Postzeitung, Augsburg: Man macht sich keiner Uebertreibung schuldig, wenn man den Aar zu den besten Zeitschriften seiner Art rechnet.

Custos, Feldkirch: . . . . Ein prächtiges, erfreuliches Unternehmen.

Westfäl. Merkur, Münster: . . . Mit wahrer Freude liest und blättert man in diesem Heft 2c.

Neue Tiroler Stimmen, Innsbruck: Es ist kein Zweifel, daß der Aar bald an erster Stelle der kath. Zeitschriften stehen wird.

Monatlich ein Heft im Umfang von 9 Bogen = 144 Seiten Großoktav. Die bereits erschienenen Hefte können jederzeit nachbezogen werden, ebenso die Original-Einbanddecke für den 1. Band. Abonnementspreis jährlich für 12 Hefte Mark 16.— = K 19.20.

Bestellungen nimmt jede Buchhandlung und Postanstalt entgegen.

Verlag von Friedrich Pustet in Regensburg.

Herdersche Verlagshandlung, Freiburg i. Br. — B. Herder Verlag, Wien I., Wollzeile 33.

Soeben sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Barat, Die selige Magdalena Sophie, und ihre Stiftung, die Gesellschaft der Ordensfrauen vom heiligsten Herzen. Mit einem Vorwort von Dr. P. W. v. Keppler, Bischof von Rottenburg, und Approbation der Heiligen Ritenkongregation. Mit 18 Bildertafeln und einem Autograph. gr. 8° (XXIV u. 566) [Größere Ausgabe.] M. 8.— = K 9.60; geb. in Leinw. M. 9.50 = K 11.40.

Bischof von Keppler schreibt im Geleitwort: „In schlichter und anspruchsloser, mitunter ungesucht erhabener und ergreifender Erzählung führt diese Lebensgeschichte nicht bloß in das Verständnis eines reichen Geistes- und gottbegnadeten Seelenlebens ein, sondern auch in die Geheimnisse eines Erziehungswerkes großen Stiles."

Neben dieser großen Biographie ist 1908 ein ganz kurzer Lebensabriß der sel. Magdalena Sophie Barat (M. 1.— = *K* 1.20; geb. M. 1.30 = *K* 1.56) erschienen.

Keppler, Dr. P. W. v., Bischof von Rottenburg, **Homiletische Gedanken und Ratschläge.** Fünfte und sechste Auflage. 8° (VI u. 114) M. 1.20 = K 1.44; geb. in Leinw. M. 1.80 = K 2.16.

„Tausende von Kanzeln sind unser!" Mit der Ueberzeugung, daß darin eine wichtige Stütze für die soziale Großmacht des Christentums liegt, wendet sich der geistvolle Bischof von Rottenburg gegen die durch tatenlosen Pessimismus verursachte Verflachung in der Predigtauffassung. Aus lichtvollen, an Winken und Anleitungen reichen Essays baut sich in dieser Schrift ein eigentliches Kompendium der Kanzelberedsamkeit auf.

Klimke, F., S. J., Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen. Beiträge zu einer Kritik moderner Geistesströmungen. gr. 8° (XXIV u. 620) M. 12.— = K 14.40; geb. in Leinw. M. 13.40 = K 16.08.

Die Tatsache, daß eine immer größere Zahl der Gebildeten im Monismus die einzig haltbare Lösung des Problems einer einheitlichen und sichern Weltanschauung erblickt, läßt dieses neue, die philosophischen Grundlagen aller Richtungen des Monismus darstellende und prüfende Werk willkommen erscheinen.

Moralprobleme. Vorträge auf dem III. theologischen Hochschulkursus zu Freiburg im Breisgau im Oktober 1910 gehalten von Prof. Dr. J. Mausbach, Prof. Dr. J. Mayer, Regens Dr. F. X. Mutz, Prof. Dr. S. Waitz und Regens Dr. J. Zahn. gr. 8° (VIII u. 388) M 4.80 = K 5.76; geb. in Kunstleder M. 6.— = *K* 7.20.

Hochwichtige Fragen auf ethischem Gebiete, Menschheitsprobleme, sind in diesem Bande behandelt. Professor Mausbach-Münster legt die Grundlage und Ausbildung des Charakters dar. Das Vollkommenheitsideal schildert Regens Zahn-Würzburg. Professor Jul. Mayer-Freiburg tut die Notwendigkeit einer Autorität in religiös-sittlichen Fragen dar, während Regens Mutz-St. Peter das Keuschheitsproblem in moderner und christlicher Beleuchtung klarlegt. Professor Waitz-Brixen bespricht die sittliche Weltordnung.

Rieder, Dr. K., Zur innerkirchlichen Krisis des heutigen Protestantismus. Eine Orientierung über moderne Evangeliumsverkündigung. gr. 8° (XVI u. 236) M. 4.— = K 4.80; geb. in Leinw. M. 5.— = K 6.—.

Von den Gewissenskonflikten und der Predigtnot des modernen Protestantismus handelt dieses auf protestantischen Zeugnissen ruhende Buch und ist zugleich ein Fingerzeig, wohin der theologische Liberalismus unaufhaltsam treibt.

Soeben sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Belser, Dr. **Joh. Ev.**, Professor an der Univ. Tübingen, **Anleitung zur Verwertung der Jakobusepistel in der Predigt.** Vorträge gehalten aus Anlaß des homiletischen Kurses in Ravensburg am 13., 14. und 15. September 1910. 8° (VIII u. 104) M. 1.50 = K 1.80; geb. in Leinw. M. 2.— = K 2.40.

Die Bedrängnisse des innern Lebens, für die Jakobus der Christengemeinde in Jerusalem seelsorgerlichen Rat erteilt, haben große Aehnlichkeit mit den heute vielen Christen drohenden Gefahren. Es war das Bestreben des Verfassers, zu zeigen, wie die herrlichen Gedanken des Apostels homiletisch auszuwerten sind.

Bona, I. Card., O Cist., Opuscula ascetica selecta. 12° (XIV u. 386) M. 3.30 = K 3.96; geb. in Leinw. mit Lederrücken M. 4.30 = K 5.16.

Die hier gebotenen Schriften des berühmten Kardinals: „Manuductio ad caelum", „Principia et documenta vitae christianae" und „Via compendii ad Deum" atmen ernste Ascese und tiefe Salbung. Den Priestern wird dieses Bändchen der „Bibliotheca ascetica mystica" sowohl für den eigenen Gebrauch, als auch zur Leitung der nach Vollkommenheit strebenden Seelen eine gute Hilfe sein.

Müller, K., Prof. an der Kantonsschule in Zug, **Das Kirchenjahr.** Eine Erklärung der heiligen Zeiten, Feste und Feierlichkeiten der katholischen Kirche. 8° (XX u. 630) M. 7.— = K 8.40; geb. in Leinw. M. 8.— = K 9.60.

Die Katholiken in die hohe, für die religiöse Empfindung und den religiösen Geist fruchtbare Schönheit des Kirchenjahres einzuführen, ist der Zweck dieses von edler Begeisterung getragenen, gehaltvollen, dabei allzu große Breite vermeidenden Buches. Priester und Laien werden es freudig begrüßen.

Olfers, Dr. **E. W. M. von, Pastoralmedizin.** Die Naturwissenschaft auf dem Gebiete der katholischen Moral und Pastoral. Ein Handbuch für den katholischen Klerus. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. 8° (XVI u. 238) M. 3.40 = K 4.08; geb. in Leinw. M. 4.60 = K 5.52.

Uebersichtlich, kurz und prägnant setzt v. Olfers' Pastoralmedizin den Geistlichen in den Stand, überall da, wo sich naturwissenschaftliche Fragen auf dem Gebiet der Moral und Pastoral darbieten, diese auch von dieser Seite zu beurteilen. Das Buch ist dem Seelsorger ein unentbehrliches und zuverlässiges Nachschlagewerk.

Reck, Dr. **F. X.**, Domkapitular in Rottenburg a. N., **Das Missale als Betrachtungsbuch.** Vorträge über die Meßformularien. gr. 8° I. Bd.: **Vom ersten Adventssonntag bis zum sechsten Sonntag nach Ostern.** Zweite, verbesserte Auflage. (XII u. 526) M. 6.— = K 7.20; geb. in Kunstleder M. 7.20 = K 8.64.

Früher sind erschienen: II: Vom Pfingstsonntag bis zum 24. Sonntag nach Pfingsten. M. 4.60 = K 5.52; geb. M. 5.80 = K 6.96. III: Das Commune Sanctorum. Auswahl aus dem Proprium Sanctorum. M. 7.— = K 8.40; geb. M. 8.20 = K 9.84. IV: Feste und Ferien. M. 7.— = K 8.40; geb. M. 8.20 = K 9.84. Ein V. Bd.: Fastenferialmessen, ist in Vorbereitung.

„Das Werk ist etwas Neues, Originelles, eine große Idee, die meisterhaft durchgeführt ist. . . ." (Universitas 1909/10, Nr. 3.)

Verlag von Fel. Rauchs Buchhandlung in Innsbruck.

Zeitschrift für katholische Theologie.

XXXV. Jahrgang.

Jährlich 4 Hefte. Preis 6 K = 5 M.

Inhalt des soeben erschienenen 1. Heftes:

Abhandlungen. E. Michael, Über Glocken, namentlich deutsche, im Mittelalter S. 1
H. Wiesmann, Der zweite Teil des Buches der Weisheit S. 21
S. Bernhard, War Judas der Verräter bei der Einsetzung der hl. Eucharistie gegenwärtig? S. 30
A. Schmitt, Vasectomia S. 66
H. Bruders, Mt. 16,19; 18,18 und Jo. 20,22. 23 in frühchristlicher Auslegung. Afrika bis 251 S. 79

Rezensionen. A. Innerkofler, Ein österreichischer Reformator — L. Lemmens, Der hl. Bonaventura (A. Kröß) S. 112. — Thom. Villan. Gerster, Katholische Sittenlehre (J. Biederlack) S. 117. — W. Rothes, Christus (B. Geppert) S. 119. — H. Holland, Ludwig Richter — J. Damrich, Weihnachten in der Malerei — U. Schmid, Das kathol. Kirchenjahr in Bildern — Die christl. Kunst — Der Pionier (B. Geppert) S 122. — J. Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte (M. Flunk) S. 126. — L. Babura, Introductio in N. T. (U. Holzmeister) S. 133. — R. Cornely, Compendium Introductionis⁶ (U. Holzmeister) S. 136. — R. Cornely, Comment. in l. Sapientiae — P. Heinisch, Griech. Philosophie im B. der Weisheit (J. Linder) S. 37. — Fr. X. Kugler, Im Bannkreis Babels (J. Linder) S 139. — Fr. S. Gutjahr, Der erste Brief an die Korinther — Joh. Ev. Belser, Der zweite Brief an die Korinther — G. Laperrine, Les Epitres aux Corinthiens (J. Linder) S. 144.

Analekten. Bemerkungen zum 1. Buche Samuels (H. Wiesmann) S. 151. — Salzburger Predigten um die Mitte des 15. Jahrh (H. Weishäupl) S. 161. — Eine wertvolle Schöpfung deutscher Tafelmalerei (E. Michael) S. 175. — Baedekers Palästina und Syrien (J. Linder) S. 177. — Catholic Encyclopedia VI, VII, VIII (F. Siedenburg) S. 179. — Zur Geschichte der Aufklärung (H. Hurter) S. 180. — Erziehung und Unterricht, Pädagogik und Didaktik (Fr. Krus) S. 185. — Arbeit und Ware im Lichte der kath. Theologie (J. Biederlack) S. 191.
Kleinere Mitteilungen S. 263

Literarischer Anzeiger Nr. 126 S. 1*

In unserem Verlage erschien soeben:

Jesus Christus
in seinem Leiden und Sterben.

Gemeinverständliche Vorträge
mit exegetischen Anmerkungen
von

P. Alfons Nestlehner,

Benediktiner-Ordenspriester des Stiftes Seitenstetten.

XVI u. 608 Seiten gr. 8°. Preis broschiert M. 6.— = K 7.20; gebunden M. 7.80 = K 9.36.

Das Werk mit seinem reichen Inhalt (18 Zyklen zu je 6 Vorträgen) erscheint als die Frucht der Meditation und gründlichen, wissenschaftlichen Studiums. Die Sprache ist lebendig, die Darstellung plastisch und mit zahlreichen historischen Beispielen gewürzt. Der Verfasser kennt die Bedürfnisse unserer Zeit: er ist originell, praktisch, modern im besten Sinne des Wortes. Wer selbst in das Mysterium Crucis immer tiefer einzudringen strebt und wer andere Seelen zur Liebe Christi und zu einem christlichen Leben führen will, der wird mit Nutzen zu diesem Buche greifen und sich davon anregen lassen.
Prof. Dr. P. Petrus Ortmayr.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Paderborn. Bonifacius-Druckerei.